BIBLIOTECA DEL SEMINARIO CONCILIAR MEXICO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Catedrático en las Universidades Nacionales de La Plata y Buenos Aires
y en el Seminario Metropolitano Mayor "San José", de La Plata

LOS FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL ORDEN MORAL

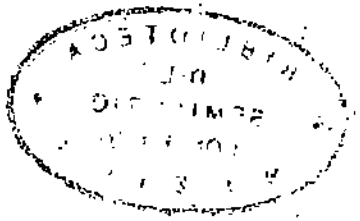
PROLOGO DE

TOMAS D. CASARES

Presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (R. Argentina)
y Catedrático en la Universidad Nacional de Buenos Aires

SEGUNDA EDICION CORREGIDA Y NOTABLEMENTE AUMENTADA

INSTITUTO "LUIS VIVES" DE FILOSOFIA
MADRID
1 9 5 1



Gráficas Tejario, S. A. Plaza del Biombo, 4. Teléfono 22 12 88. Madrid.

OTRAS OBRAS DEL AUTOR

La constitución esencial del santo sacrificio de la misa. Guadalupe, Buenos Aires, 1930.

Esbozo de una epistemología tomista *(Estructura noética de la Sociología y Ciencia empírica y Filosofía Natural)*. Segunda edición. Cursos de Cultura Católica. Buenos Aires, 1946. Traducción al italiano y prólogo de A. Fanfani, profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad del *Sacro Cuore*, de Milán, publicada por la misma Universidad. 1939.

La psicastenia. C. E. P. A., Colección "Gladium", Buenos Aires, 1941 (primera edición). Adsum, Buenos Aires, 1944 (segunda edición).

Concepto de la filosofía cristiana (segunda edición, tercer millar). Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1943.

Filosofía moderna y filosofía tomista (segunda edición), dos tomos. Editorial Guadalupe, 1945. *Primer Premio Nacional de Filosofía de la R. Argentina.*

La formación de la personalidad. Adsum, Buenos Aires, 1941.

Lo eterno y lo temporal en el arte. C. E. P. A., Buenos Aires, 1942.

El llamado al sacerdocio. Difusión, Buenos Aires, 1944.

Ante una nueva edad. Adsum, Buenos Aires, 1944.

La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

Arte cristiano. *Reflexiones sobre la esencia y situación del arte en el Cristianismo.* Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1946.

La filosofía del espíritu de Benedetto Croce. Instituto "Luis Vives", de Filosofía. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1948.

TRADUCCIONES:

La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino, por M. Grabmann. Traducción directa del alemán y prólogo. C. E. P. A., Buenos Aires, 1942. Segunda edición. Poblet, Buenos Aires, 1948.

El sentido común, por R. Garrigou-Lagrange. Traducción del francés y prólogo. Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1944.

Ciencia y sabiduría, por J. Maritain. Traducción del francés y prólogo. Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1944.

La vida interior de Santo Tomás de Aquino. Traducción directa del alemán y prólogo. Guadalupe, Buenos Aires, 1947.

EN PREPARACION:

Tratado de la justicia de Santo Tomás de Aquino. Comentario de Santo Tomás al libro V de la *Etica*, de Aristóteles. Traducción del latín y notas en colaboración con Eugenio S. Melo.
Filosofía de la cultura.
Curso de Teología Natural.
Curso de Etica.
Filosofía de la libertad.
Curso de Metafísica.
Visión metafísica de la Filosofía.

LOS FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL ORDEN MORAL

PROLOGO
DE
TOMAS D. CASARES

A LA PRIMERA EDICION

Hubo en el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX y de los comienzos del actual una acentuada predilección por los estudios morales. Sin embargo, probablemente sea ésa una de las épocas más infecundas en esta disciplina filosófica, una de aquellas en que la especulación ética voló a más bajo vuelo. No sé si, salvo algunas investigaciones históricas sobre el comportamiento —y estas mismas continuamente expuestas a la desviación proveniente de considerar que el hecho está justificado por haberse dado como tal, lo que les cerró a esos investigadores la visión del sentido fundamental de los procesos historiados—, queda de aquello otra cosa que la prueba de lo funesto que es tratar a la ética con prescindencia de la metafísica.

Es aleccionador que el propósito de hacer descender a la ética de lo que se consideraba la nebulosidad abstracta de lo metafísico para situarla en el orden de lo concreto y comunicarla con la realidad positiva de la conducta humana que debe regir, haya concluído suscitando esa laxitud del criterio moral que es el fruto de un radical escepticismo con respecto a la razón de ser *de la dirección señalada a la conducta por esos intentos de moral autónoma y positiva. Es aleccionador porque es la revancha del sentido común. Cuando éste opera con auténtica espontaneidad intuye de inmediato que la sujeción insuperable de la inteligencia a los primeros principios es como la refracción en esta última de la sujeción del ser a ellos.*

El sentido común concluye exigiendo siempre que el entendimiento fundamental de cualquier orden de la realidad que le sea

propuesta como verdadero y reclame su adhesión, corresponda a la estructura de lo real que los primeros principios expresan. Es posible que, librado a sus propias fuerzas, no alcance a discernir la respuesta exhaustiva; pero que la respuesta no es exhaustiva, porque no corresponde a lo que la realidad es, concluye, con más o menos claridad, por discernirlo siempre. Es a merced de ello que se produce la disolución de toda actitud mental y espiritual que no esté sostenida por una genuina doctrina del ser.

Esto se evidencia de una manera muy particular cuando se trata de teorías y directivas morales. Podría decirse que la sensibilidad espiritual es más aguda a su respecto porque el hombre ve de inmediato que le va en ello su destino. Y si bien es cierto que el ímpetu de la libertad—movimiento en cuya raíz está, sin duda, una exigencia fundamental de la naturaleza humana—, induce a acoger toda teoría moral que lo favorezca, y es esa apetencia informe lo que hace que el error radical de las doctrinas éticas de la pura autonomía pase, de primera intención, desapercibido; a poco andar—poco, para lo que es una época en la historia—, el espíritu humano reacciona al borde del vacío y trata de poner la apetencia de la libertad en el orden de la apetencia del ser.

La distinción entre el bien y el mal—y toda la ética se resume en el principio que manda hacer el bien y evitar el mal, principio vaciado de su riquísimo contenido por la desvinculación de la ética con respecto a la metafísica—, no es otra cosa que la distinción entre el ser y el no ser. Si esta distinción no fuese real, el orden del pensamiento y el de la realidad no responderían al principio de no contradicción. Y sin él no hay pensamiento posible. Los primeros principios lo son del pensamiento porque lo son de la realidad. De ahí que el pensamiento sea la realidad misma, no por cierto en el sentido idealista, sino en el de que conocer es ser lo conocido, *según el modo de la inteligencia—que es el modo de la existencia intencional—. Bien y ser por una parte, mal y privación de ser por otra, se identifican. Considerarse no obligado a evitar la privación de ser, no obligado a no ser, es querer evadirse*

de otro primer principio: el de razón de ser. Todo lo que es y todo lo que acaece tiene una razón de ser. Querer el no ser por el no ser mismo es tan imposible como querer y no querer al mismo tiempo y bajo la misma relación.

Y es por el camino de esta consideración metafísica y no puramente moral, que el hombre alcanza todo el sentido de su deber y halla la confortación vitalizante de la voluntad de cumplirlo. Es primero la comprensión de la objetividad de su destino, es decir, de que hay un destino de su humana naturaleza impuesto por ser ésta lo que es; es el destino propio de su ser que, como tal, hállase por encima de todo arbitrio individual, tanto que en él está la ley que rige el ejercicio recto de todo arbitrio. Y es, por fin, la visión de la trascendencia de ese destino, porque la suprema razón de ser de todas las cosas, y por ende de la naturaleza humana, está en el Ser Supremo, de cuya omnipotencia creadora proviene. Y la actividad espiritual propia del hombre, el conocimiento intelectual y la apetencia voluntaria, lo encamina naturalmente por donde lo exige ese destino suyo. Porque la tendencia de la voluntad hacia el bien es un movimiento iluminado por el discernimiento intelectual de la razón del bien, *esto es, por un juicio sobre la adecuación del objeto de la apetencia con una exigencia esencial del propio ser. Y la posibilidad de una satisfacción que podríamos llamar entrañable de esa apetencia está en la posesión inmaterial del objeto que el discernimiento de la razón de bien le procura a la voluntad. Amar el bien es procurar la incorporación de lo bueno al propio ser o la incorporación del propio ser al bien en sí (del modo posible en la comunicación de lo relativo con lo absoluto), en razón de aquello por lo cual es bueno. La medida del verdadero amor no la da el movimiento subjetivo del que ama, sino la excelencia cualitativa de lo amado. Excelencia con la cual comunica el sujeto en esa posesión inmaterial que es el acto del conocer, en cuanto existencia intencional de lo conocido en la inteligencia que conoce; y que se termina en la integración del propio ser por el bien conocido, mediante el acto propio de la volun-*

tad, que hace de esta presencia abstracta del bien un enriquecimiento ontológico del propio ser, tanto más perfecto cuanto más alto sea el grado de ser del bien querido. Por donde toda la vida humana, en cuanto tal, aparece ordenada, por obra de su estructura ontológica, a la posesión de Dios, mediante su conocimiento, en el amor.

Pero el hombre puede desbaratar esa estructura y malograr ese destino en ejercicio de su libertad. Podría decirse que toda la moral consiste en hacer a la libertad consciente de su responsabilidad. Consciente de ella y—lo que es tan grave como eso—, capaz de asumirla, con la capacidad concreta de poner en cada caso la conducta a la altura del supremo destino del hombre. Lo cual no se obtiene con sólo predicárselo, esto es, con sólo reflexiones de moralidad, sino con la conciencia lúcida de la dignidad del propio ser (1). Y esto requiere el entendimiento de la jerarquía de los seres, el cual se asienta ineludiblemente en el más hondo entendimiento que a la inteligencia humana le sea posible de la realidad y la esencia del ser en sí, de Aquel que dijo de Sí mismo: "Yo soy el que soy". Todo lo cual no es, evidentemente, sólo moral, sino moral comunicada con el ápice de la metafísica. Y es de esa comunicación que recibe toda su fuerza de moralidad.

No se trata de una comunicación que quede en la determinación abstracta de los fundamentos. Esa fundamentación es la que le da a la ética auténtico realismo. Porque el entendimiento de la razón de ser *de la norma moral, en el sentido de correspondencia de ella con las exigencias esenciales del ser al cual es propuesta, da al mandato verdadera interioridad vital. La conducta recta es un hacimiento del propio ser; es edificante en el sentido literal de la palabra porque contribuye a construir el propio ser, a levantarlo en la doble acepción de acrecentarlo y de irlo poniendo sobre sí mismo de modo que se realice cada vez mejor la semejanza con Aquel que lo creó a Su imagen.*

1) *Y ni siquiera sólo con esto si no es con el auxilio de la Gracia.*

No es ésta, la de un breve prólogo, oportunidad de considerar el indispensable coronamiento religioso de la moral, punto que, por lo demás, el autor de esta tesis ha tratado en el capítulo IX. Sólo quiero decir que la recuperación del entronque de la moral con la metafísica le reconquista a la moral esa valorización de toda ella que proviene de la intencionalidad religiosa que la penetra cuando, por el camino del ser, su especulación termina necesariamente en la contemplación del Ser subsistente.

Hay en el pensamiento filosófico contemporáneo algo que es como la contraprueba de que la verdadera ética se asienta en una metafísica y que de esa raigambre le viene su auténtico realismo y el vuelo trascendente a que he aludido. Me refiero a las corrientes que han traído una renovación de los estudios morales por el camino de la teoría de los valores; renovación que tiene el mérito, cualesquiera sean las objeciones de fondo que deba hacérsele, de haber traído a esas investigaciones una preocupación y un sentido de lo concreto vital. Los procesos de la conducta han sido descompuestos en sus elementos constitutivos con una aguda penetración que descubre resquicios de ellos en los que no había reparado la investigación ética, como no fuera la casuística de la teología moral. Y esa anatomía está hecha sin comprometer su realidad vital; es como una vivisección. Se parte de la convicción de que al sentido profundo de cómo debe comportarse el hombre no se puede acceder sin ver en lo concreto cómo se comporta real y positivamente. Pero este escudriñamiento riguroso ha llevado en más de una ocasión a comprobaciones relativas a la más genuina esencia de la naturaleza humana; lo cual está en las antípodas de esa esquematización abstracta de ella que hizo el iluminismo y también de esa reducción de su conocimiento a lo dado en la experiencia sensible, con la cual quiso construir el positivismo su ciencia de las costumbres. Ha llevado, en realidad, a un trabajoso redescubrimiento de la ontología tradicional. Y más de una vez, a despecho de la originaria intención vitalista, a una concepción trascendente de la vida humana, es decir, a la comprobación de

que ésta no tiene en sí misma y por sí misma plenitud de sentido. Tan es así, que cada día se hace más manifiesta la posibilidad de una comunicación con la escolástica de estas direcciones del pensamiento contemporáneo. Es que en la entraña de la ontología escolástica hay un entendimiento de la realidad que, lejos de ser ese malabarismo de entes de razón que suele atribuírsele, es rigurosamente correspondiente a la concreta existencia de ella. De ahí el realismo de su ética. Quiero decir que ese realismo es el fruto de su fundamentación metafísica.

Creo, pues, que debe ser motivo de suma complacencia para la filosofía en la Argentina el estudio del P. Derisi, dedicado a demostrar esa dependencia desde todos los puntos de vista en que la inteligencia puede colocarse con respecto al objeto de la ética al considerar este problema preliminar y esencial de ella.

Muchos motivos me inhiben para hacer elogio alguno de este trabajo que, por lo demás, fué juzgado por el jurado respectivo de la Facultad de Filosofía y Letras en términos de muy alto encomio. Un mérito, sin embargo, me sea permitido señalar: el de contribuir gallardamente a la recuperación de la filosofía tradicional con un esfuerzo de pensamiento puesto en la línea de cuestiones de tan actual vitalidad y sobre las cuales no hay, que yo conozca, trabajo ninguno de la integridad del que ha realizado el P. Derisi como coronación de brillantes estudios demostrativos de una ejemplar vocación filosófica sobre la que ya no se trata de concebir sólo esperanzas, pues ofrece la madurada realidad que es esta tesis.

TOMÁS D. CASARES.

ADVERTENCIAS DEL AUTOR
A LA SEGUNDA EDICION

Agotada a los pocos años de su aparición, volvemos a editar hoy, corregida y aumentada, esta obra, obligados a ello por la apremiante insistencia de nuestros lectores amigos, cuya actitud no ha dejado de conmovernos y llegarnos al alma.

Fruto de una meditación en los principios metafísicos-morales de Santo Tomás, la obra posee un carácter eminentemente constructivo, bien que no descuide la referencia y confrontación de aquéllos a los principales sistemas éticos contemporáneos. Con tal confrontación, a la par que se discierne críticamente los aportes y desvíos de éstos, se llega a aprehender en toda su profundidad y a apreciar en todo su valor la solidez, la armonía y, sobre todo, la verdad de la ética tomista.

• • •

Hemos corregido detenidamente y ampliado la obra en no pocos puntos. Sin embargo, a fin de no modificar la estructura y división de la primera edición, hemos conservado la misma numeración de capítulos y párrafos. Por eso, en la necesidad de profundizar y desarrollar extensamente algunos puntos, en lugar de introducir tales modificaciones en los párrafos correspondientes de la primera edición, hemos preferido incluirlas en dos nuevos capítulos, que van como c. III *bis* y c. IV *bis*, sin que por ello hayamos dejado de corregir y ampliar en cada página lo que hemos creído conveniente para una mayor exactitud y mejor inteligencia de la materia. Esos dos nuevos capítulos se refieren al

Objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral y a *Las dimensiones de la Persona y el ámbito de la Cultura*. No escapará al lector la importancia que para el problema moral en sí mismo posee el primer tema, y la que tiene el segundo, principalmente con referencia a la Filosofía actual.

Tal vez hubiésemos debido añadir algo más sobre la Filosofía moral del existencialismo, la Filosofía dominante de la hora. Pero la rapidez con que envejecen sistemas de mayor consistencia que el existencialismo y que hace apenas ocho años, cuando escribíamos esta obra, estaban en boga, y a los cuales, por eso, nos referíamos en ella preferentemente (como a la axiología de M. Scheler), nos han hecho desistir de ello, pese a algunas breves alusiones, que no hemos podido menos de apuntar aquí y allí a tal posición, cuando la ocasión nos ha sido propicia. También el existencialismo—cuya rápida difusión obedece más a motivos circunstanciales de índole psicológica, social y política; a la situación de crisis y angustia del hombre y del mundo actual, cuando no a razones literarias, y no siempre del mejor gusto y calidad, que a razones estrictamente filosóficas—declinará, y muy pronto, minado por su propia y esencial endeblez doctrinaria. Nosotros, en cambio, deseamos dar a nuestro libro un valor de perenne actualidad, como la verdad metafísica en que se nutre. De aquí que casi todas las modificaciones de esta segunda edición—sobre todo las más amplias, como son la de los dos mencionados capítulos, pese a la actualidad de su tema, principalmente el referente a la Persona y a la Cultura—sean de índole eminentemente doctrinaria y constructiva más que erudición histórica y crítica de otros sistemas.

* * *

El Instituto "Luis Vives", de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, con el que estamos tan íntimamente vinculados, después de publicar otro libro nuestro

sobre *La filosofía del espíritu de Benedetto Croce*, nos ha honrado por segunda vez al cobijar bajo el prestigio de su nombre la segunda edición de esta obra, que, por las razones apuntadas, bajo muchos aspectos es un trabajo nuevo. Se nos ocurre pensar que le mueve a ello una afinidad espiritual con la doctrina del autor: la tesis aquí expuesta y desarrollada desde sus fundamentos metafísicos más hondos y contrapuesta, en toda su inconmovible solidez, a los sistemas éticos contemporáneos, no es otra, en sustancia, que la escolástico-tomista, que nutrió y plasmó la grandeza de España del Siglo de Oro—más grande en la profundidad de su espíritu que en la extensión de su Imperio, "donde no se ponía el sol"—, y que hoy, en su resurgimiento espiritual, es la que la vuelve a hacer grande.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

Seminario Metropolitano Mayor San José, de La Plata, en la Festividad de Santo Tomás de Aquino, 7 de marzo de 1948.

A mis virtuosos padres,
JOSÉ DERISI Y ANGELA LOMANTO,

tributo filial,
OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LOS FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL ORDEN MORAL

Obra laureada con el premio "CARLOS OCTAVIO BUNGE" por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires

INTRODUCCION

Desde la aparición de las dos *Críticas* de Kant toda la filosofía moderna viene sosteniendo, más o menos explícitamente y por razones y *sistemas* muy diversos, la separación infranqueable entre el mundo de la metafísica y el mundo de la moral, entre el plano especulativo y el práctico, entre el *ser* y el *deber ser*, entre la realidad y el valor y entre sus juicios correspondientes, en una palabra, rechaza o prescinde al menos, de toda conexión entre el objeto de la axiología y de la ética y el de la metafísica, y sostiene, lógicamente, la irreductibilidad y separación absoluta de las disciplinas a que dan lugar.

Sabido es cómo Kant, después de haber puesto fuera del alcance válido de la inteligencia especulativa el mundo nouménico o de las cosas en sí en su *Crítica de la Razón Pura*, concluyendo en un agnosticismo metafísico, en su *Crítica de la Razón Práctica* intentó rehabilitar de algún modo esa misma realidad y la correspondiente capacidad humana de captarla por un camino distinto del de la inteligencia, el de la Razón práctica y voluntad, dando validez a las cosas en sí, no como *objetos*, sino como *sostén* indispensable de toda actividad ética. La realidad *inalcanzable* y a la vez *inatacable* por la vía de la razón especulativa, como puesta más allá del ámbito de su actividad válida, surgía en el dominio de la moral como *postulado* indemostrable, pero indispensable para su ejercicio. Por una parte, pues, en el orden de la Razón especulativa: la imposibilidad radical de elaborar una metafísica;

por otra, en el orden de la Razón práctica y de la voluntad: el mundo de los postulados éticos y consiguientes juicios de valor. De este modo quedaba establecida de un modo infranqueable la separación entre la metafísica, imposible para la inteligencia humana, y el orden moral, que se impone como *un hecho* a la voluntad por la "Razón práctica" en un imperativo, cuya obligación emerge *a priori* de elementos puramente formales de esa misma razón, y la independencia, desde sus mismos fundamentos, entre el orden ontológico [1]) y el orden ético, erigido sobre bases puramente formales, y entre él y un mundo axiológico de valores [2]). Esta separación de la moral de su fundamento metafísico es el patrimonio kantiano heredado y conservado por la filosofía moderna hasta nuestros días. El orden del *ser* y el del *deber ser* han quedado incomunicables, y expresan para la filosofía moderna un dualismo irreductible.

A partir de Brentano, con el redescubrimiento de la intencionalidad de la actividad espiritual—uno de los puntales del realismo tomista—, la filosofía contemporánea se ha vuelto tanto contra el positivismo y psicologismo de fines del siglo pasado como contra Kant y el idealismo trascendental. Sin embargo, no ha logrado una evasión definitiva del trascendentalismo, pues mientrás en

1) Hago la advertencia para siempre de que tomo esta palabra, no en su significación fenomenológica contemporánea (Heidegger), sino en su sentido etimológico y tradicional, que la toma como equivalente a metafísica general o estudio del ser en sí.

2) La escuela axiológica contemporánea ha subrayado y criticado con razón el carácter formal (sin contenido) que da fisonomía a la Etica kantiana; pero a nuestra manera de ver, Kant ofrece, a su modo, un anticipo de la teoría de los valores, cuando postula por medio de una fe ciega, indispensable para sostener toda la actividad práctica, las tres grandes verdades de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad. Estas verdades, que él llama postulados, son verdaderos "valores" para el desarrollo de la actividad voluntaria, bien que de diversa índole de la de los valores de la escuela axiológica, a que más adelante nos referiremos. (Cfr. c. IV, II, n. 12.)

el plano gnoseológico no llega a la realidad, deteniéndose en el puro "objeto" vacío de "ser", en el de la moral y, en general, de la actividad práctica, aun en sus esfuerzos por combatirlo, es todavía tributaria del pensamiento kantiano. Max Scheler [1]) y N. Hartmann [2]), para mencionar a los dos éticos de mayor significación tal vez dentro de esta tendencia, que tan vigorosamente han desmenuzado el formalismo apriorístico de la moral kantiana, ¿han logrado acaso superar esta dualidad de la metafísica y de la ética, que destituye de valor la moral del filósofo de Koenisberg?

La crítica que a Kant dirige Max Scheler, y con él toda la escuela axiológica contemporánea, si bien es valedera, no llega, empero, a la raíz del mal que arruina desde su origen la moral de aquel filósofo. Los valores introducidos por Scheler, y en que se apoya toda la moral, no son puramente formales, destituídos de contenido como el imperativo categórico de Kant, pero tampoco llegan *a ser;* no son subjetivos, sino válidos universal e independientemente de la subjetividad, pero no por vía intelectual o de objetos, sino por vía emotiva de simples valencias. La actividad moral implica una *persona* que, *captando* esos valores, los realiza o destruye los desvalores opuestos. El valor moral consiste precisamente en la realización de valores hedónicos, vitales, espirituales y religiosos, conforme a la jerarquía en que nos son dados. Los valores pasan del *deber ser* al *ser* mediante la actividad moral de la persona. Pero entretanto se advierte que el fundamento de toda esta actividad moral se apoya en unos valores y en una persona destituídos de ser (cfr. c. IV, n. 12 y sgs. de esta obra) [3]). De este modo, semejante esfuerzo, realmente noble e inicialmente bien

1) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3.ª edición, M. Niemeyer, Halle, 1927.

2) *Ethik*, 2.ª ed. Walter Gruyter, Berlín, 1935.

3) Para una amplia exposición crítica del personalismo y de la axiología de Scheler, véase mi obra, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, t. II, c. VIII, 2.ª ed., Guadalupe-Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

BIBLIOTECA DEL SEMINARIO CONCILIAR DE MEXICO

orientado hacia una articulación de la moral en la realidad, reincide en la moral kantiana que combate, a causa de la separación del valor y del ser, no de otro modo al de E. Husserl, quien, al final de su obra, cae en el idealismo contra el que en un principio se levantara [1]). Ambos sistemas, antagónicos entre sí, convienen, en definitiva, en que la moral carece de raíces en el ser, y se entronca en las formas *a priori* subjetivas, en un caso, y en los valores materiales o de contenido puramente alógico y ametafísico, en el otro.

No nos faltará ocasión de hacer ver la coincidencia que en sus líneas generales presenta el sistema moral de Max Scheler con el de Santo Tomás (cfr. c. IV, n. 16); pero hay una diferencia inicial que los separa radicalmente, que conviene destacar aquí, y es que éste, insertando el orden moral en el ser bajo su aspecto de bien, logra dar una base metafísica e intelectual, de que irremediablemente carece el de aquél, precisamente por no haber superado el dualismo metafísico-moral de Kant. No es, sin embargo, éste el momento de entrar en la crítica. Hemos querido poner de manifiesto tan sólo la influencia enorme que Kant ejerce, sin excluir a sus mismos adversarios, sobre toda la ética moderna y contemporánea, con las consecuencias ruinosas—como luego veremos largamente—para la moral.

Lo paradójico es que con esta separación abierta entre la moral y la metafísica se pretende, ya desde el mismo Kant, levantar el edificio moral sobre bases más sólidas, puestas al resguardo de todo ataque dirigido contra la metafísica y su objeto y el valor de la inteligencia. Con estas intenciones se ha buscado por muy diversos caminos sustituir la moral de fundamento metafísico por otra de base formal o puramente axiológica, una moral *heterónoma*, cuyas raíces se insertan y se alimentan del ser y, en última instancia, del Ser absoluto trascendente al hombre, por una moral *autónoma*, que emergiendo y nutriéndose en las últimas exigencias prácticas de la voluntad, cuando no de la emotividad o sensibilidad, vale *hic et nunc* para el hombre, independientemente de todo valor real absoluto.

1) Cfr. *Méditations Cartésiennes*, Colín, París, 1931.

En el fondo, la moral axiológica contemporánea parécenos ser el resultado de la conjunción de los dos siguientes principios: 1) de un agnosticismo metafísico, no siempre confesado, y 2) de un esfuerzo de dar bases indiscutibles a la moral, que lleva—supuesto lo primero—a buscar por todos los medios posibles una fundamentación ametafísica de la ética. Y en este agnosticismo metafísico que da origen, según los casos, a una fundamentación ya formalista, ya axiológica de la ética, tropezamos siempre con el sistema de Kant.

Pero la realidad es otra. Las cosas no son ni suceden como los filósofos quieren y dictaminan, sino simplemente como son. Y a la verdad, semejante moral, desvinculada del orden metafísico y puesta, según sus corifeos, al abrigo de todo ataque de la razón, desde que renuncia a sostenerse en el orden especulativo, está destituída *ipso facto* de todo apoyo ontológico y de toda la correspondiente justificación intelectual, y privada, por eso mismo, de la *única posible fundamentación objetiva*. Porque en el sector de la moral, como en cualquier sector filosófico, una verdad o un sistema de verdades o se demuestra por la inteligencia justificándose ante ella ontológicamente, es decir, como objeto-ser, como algo que se le impone por la evidencia, o no se justifica del todo. El objeto de la filosofía comprende todos los órdenes de la realidad; pero la filosofía misma, como disciplina, o es racional o queda expuesta a todas las arbitrariedades y desvaríos subjetivos sin posible crítica, y entonces no es filosofía. La inteligencia es para el hombre la única puerta que da acceso inmediato a la verdad. Renunciar a ella y buscar por otros caminos esa verdad, en realidad no es sino cegar la única fuente que de luz se posee y abrirse las de la contradicción y el absurdo (cfr. c. I, n. 1 y sgs.). Ahora bien, si toda posible justificación del orden moral ha de realizarse por la vía intelectual y si toda la actividad de la inteligencia se apoya

y recibe su valor del ser y, en última instancia, del Ser absoluto de Dios, como luego veremos, toda fundamentación de la moral debe ser, por eso mismo y en último término, ontológica, metafísica.

De hecho, el existencialismo—la filosofía actualmente en boga—, que partió de la fenomenología, nos confirma en esta conclusión: El existencialismo suprime el mundo axiológico como trascendente a la propia existencia, producto de la libertad creadora. Sólo hay existencia, que es autocreación irracional de sí mismo entre dos nadas. Los valores no son sin por y en la existencia humana. Su consistencia no está más allá, sino en la existencia humana misma. No hay esencia, ni valor, ni deber-ser que prefigure la existencia. El pecado tiene un sentido puramente existencialista y fatal. La elección inevitable entre las diferentes existencias que pudimos ser, trae consigo aparejada esta conciencia frustrada, no realizada. Pero nada de normas, ni de bienes, ni de valores anteriores y medida de nuestra actividad libre. Sólo es la existencia, la autocreación libre de la existencia entre dos nadas. Otra vez, y con más crudeza, la absorción de la trascendencia en las fauces de la inmanencia subjetiva, pese al nombre de *trascendencia* empleado por los existencialistas para significar la singular posición del ser de la existencia humana en la que son y cobran consistencia el ser de las cosas. Otra vez el retorno a Kant y el triunfo de Kant, precisamente porque la axiología no había sabido cimentar y poner a resguardo los valores en la única trascendencia posible: la del *ser* objetivamente dado en la inteligencia. Partiendo de la misma posición anti-intelectualista y echando mano del método fenomenológico, con más lógica que la axiología—si se puede hablar de lógica en un sistema irracionalista—, el existencialismo llega a la supresión total de la trascendencia y, con ella, de todo ser, bien, valor y aun a la eliminación de toda norma—aun en el sentido trascendental kantiano—: sólo es lo que existe, y nada hay fuera de la existencia misma. En rigor, la moral ha perdido todo su sentido. Y Sartre ha llegado a decir que

es tan moral la constancia en el amor conyugal, como la de la constancia en un amor anti-conyugal. (Por lo demás, ni siquiera se ve cómo Sartre pueda dar preferencia a la constancia en la decisión, en un sistema en que sólo es lo que de hecho existe o se da.) Sin bien ni norma, sin medida distinta del acto humano, la moral se ha evaporado. La axiología reincide en el formalismo kantiano, y éste—suprimida la trascendencia de la norma—es conducido, lógicamente, al amoralismo existencialista.

De ahí la necesidad de fincar nuestra actividad libre en la trascendencia del bien, que la regula con sus exigencias ontológicas. Y comoquiera que el bien de la voluntad no es otro que el ser de la inteligencia, aquélla no puede sostenerse en la trascendencia del bien, si ésta no alcanza y se sostiene la trascendencia del ser.

De ahí también que el problema central de nuestro trabajo sea análogo y solidario del problema fundamental del conocimiento. Así como en el plano especulativo se plantea el problema *gnoseológico* acerca del alcance y valor objetivo del conocimiento, así en el plano de la actividad práctica se plantea el problema *moral* de si la actividad libre humana está o no sostenida y regulada por exigencias ontológicas. Más aún, estos problemas (como también el que plantea la actividad "poiética" o del "arte") son solidarios entre sí. Se trata, en efecto, de saber, en general, si la actividad humana se desarrolla en el seno de su propia y exclusiva inmanencia, sin ningún contacto ni dependencia con el mundo exterior (que sería, en ese caso, una pura proyección fenoménica suya), o si, por el contrario, toda ella está abierta al ser trascendente que la condiciona y determina como término y sostén suyo, así en el orden especulativo como en el práctico y poiético.

La solidaridad de los problemas aparece en todos los grandes sistemas filosóficos. El idealismo trascendental—ya virtualmente dado en Kant—que niega la dependencia de la actividad intelectual respecto al ser extramental, niega *lógicamente* el de la voluntad respecto a su objeto, y el autonomismo de la inteligencia en la determinación del objeto metafísico es autonomismo práctico

en la determinación de la ley moral para la voluntad libre. No de otro modo la fenomenología contemporánea, que en el orden especulativo reduce el alcance de la intencionalidad del "objeto" de la inteligencia, despojándolo de ser en el seno de su propia inmanencia (Husserl), en el orden práctico-moral reduce la intencionalidad de los bienes o fines ontológicos implicados en la actividad volitiva a "valores" alógicos desprovistos de ser (Scheler). Y con tanta o más lógica aún, si cabe al existencialismo, quien al encerrarse en este irracionalismo gnoseológico con la negación del valor aprehensivo de la inteligencia—siquiera fenoménico, como lo admitía el idealismo—y con la supresión consiguiente de todo el orden esencial u objetivo, para sumirse en la existencia como en el acto autocreador de sí misma, es conducido lógicamente a la eliminación de toda norma moral trascendente e inmanente, a la eliminación de todo lo que no sea un "estar aquí y ahora", a un *amoralismo total*. Por lo demás, este caos gnoseológico y desastre moral del existencialismo es la conclusión lógica final de la actitud inicial anti-intelectualista: desengranada la inteligencia, y con ella la vida humana entera, del *ser trascendente*, sólo resta un puro activismo irracional sin formas. También en el tomismo, el realismo moral es solidario y dependiente del gnoseológico, como diremos en seguida y veremos luego más extensamente (c. I). Más aún, se trata de una solidaridad jerarquizada del valor ontológico de la actividad espiritual de nuestras diversas facultades. Negado o puesto en duda el valor real del objeto de la inteligencia, *ipso facto* cae el valor real de los fines en que se apoya la actividad libre (y moral, por consiguiente) de la voluntad. Y asentado y puesto a salvo el ser inteligible extra-mental como objeto de inteligencia, la actividad volitiva y el orden moral de los fines y de la norma se estructuran en un plano decididamente real. El problema fundamental se debate en el sector gnoseológico, y por eso, aunque brevemente, dada la naturaleza de nuestro trabajo, por ahí abordaremos el problema. Sin embargo, nuestro estudio se centra en el sector moral, y es su

fin reivindicar el fundamento metafísico de la moral, vale decir, el basamento real del ser y de sus principios que sostienen el orden ético. Frente a esta moral ruinosa que ha socavado su único basamento ontológico-intelectual capaz de sostenerla, al intentar desvincular e independizar el orden moral del plano metafísico, fundamentándolo en bases formales subjetivas o axiológicas y, en ambas hipótesis, ametafísicas, y por eso mismo irracionales, frente a esta filosofía moral fundada en un dualismo irreductible, se yergue la única moral verdaderamente valedera levantada sobre el pedestal granítico de la metafísica, como continuación suya, toda ella vivificada por la savia del ser que la anima en todas sus partes y da consistencia hasta en sus últimos desenvolvimientos, superando así el dualismo axiológico-metafísico al extraer el *valor* del *ser*, el *deber ser* de las exigencias mismas del *ser*, derivando, como continuación suya, el orden moral del ontológico, la filosofía práctica de la especulativa y supeditando, por ende, la actividad de la voluntad libre y de la conducta por ella dirigida a los dictámenes de la inteligencia, gobernada a su vez por el ser y sus exigencias ontológicas. Como la actividad intelectual está regulada por el ser y sus principios, no de otro modo la de la voluntad libre se alimenta del ser y sus exigencias, que la gobiernan en el orden moral a través de los dictámenes de la razón.

Podríamos sintetizar las dos posiciones antagónicas, la de la filosofía contemporánea, iniciada por Kant, y la tomista, en estas tres notas íntimamente dependientes entre sí y que se determinan una a la otra en el orden de su enumeración. *Anti-intelectualismo* en gnoseología, *anti-realismo* en metafísica y *autonomismo* en ética, de la filosofía moderna. De la primera posición, de la desvinculación de la actividad intelectual con el ser, surge la segunda, el anti-realismo metafísico: el ser queda más allá del alcance válido de nuestra inteligencia; y de esta actitud antimetafísica o agnóstica sigue lógicamente una moral sin bases ontológicas o trascendentes, sino de proyección, únicamente autónoma. Toda la actividad espiritual sin ser trascendente, que, como verdad y bien,

la determine y organice, cobra un sentido de proyección subjetiva o trascendental, tanto en el orden de los objetos como en el de los valores y normas morales, y termina, consiguientemente, en una absorción de la vida contemplativa de la inteligencia en una vida práctica de la voluntad y, en definitiva, en un total y caótico irracionalismo. En esta línea se coloca el criticismo kantiano y el idealismo, la fenomenología con su rama axiológica y, sobre todo, el existencialismo actual, en que la trascendentalidad del idealismo se funde con el irracionalismo para sumergirse en un subjetivismo gnoseológico (Jaspers) y amoralismo (Sartre) absoluto.

De la intencionalidad de la inteligencia, por la que está inserta su actividad en el ser y se identifica inmaterialmente con él en su alteridad u *objetividad* trascendente en la inmanencia de su propio acto intelectivo, de este *intelectualismo* en gnoseología—no *racionalismo*, porque la inteligencia sólo aprehende el ser por su aspecto o forma esencial—síguese lógicamente un *realismo* moderado en *metafísica* y un *normatismo* trascendente o *heteronomismo* en ética, como tendremos ocasión de esclarecerlo en el decurso de esta obra.

Porque tal es el intento que nos proponemos en este libro. Por eso, para alcanzarlo, iniciaremos nuestra marcha con una exposición y defensa del valor real de las nociones metafísicas en que se inserta el orden moral; expondremos, a continuación, en sus líneas generales, el orden especulativo y el orden práctico de la actividad humana en sí y en sus relaciones mutuas, para adentrarnos luego hondamente en un estudio del último fin de las creaturas—del hombre sobre todo—, que veremos rige todo el desplazamiento de actualización del ser y aun al ser en sí mismo, determinando así su valor y alcance ontológico. Analizado el movimiento del ser en general hacia su fin, nos detendremos en un sector privilegiado de este ser y de su actividad, penetrando en la finalidad y actividad libre del ser espiritual y en la noción de la persona que la realiza, para ver cómo de la conjunción de estas dos grandes verdades metafísicas: la libertad y la finalidad u ob-

jeto específico de la persona humana, surge el problema ético con todas sus consecuencias y la norma y ley moral reguladoras de sus actos con la sanción correspondiente. Procuraremos destacar el carácter esencialmente religioso de la moral, al que la conduce su misma estructura metafísica, para acabar nuestro trabajo con una exposición sobre el modo y condiciones de asimilación y aplicación subjetiva de la norma ética objetiva a la voluntad y conducta humana en el acto moral concreto e individual y de la virtud, que asegura esta penetración de las exigencias del deber ser en la actividad volitiva de un modo permanente y habitual.

En síntesis, trataremos de exponer la *constitución objetiva* u *ontológica* del orden moral en sí sobre las bases metafísicas del ser bajo su aspecto trascendental de bien, y luego su *erección subjetiva* en la conciencia desde los principios más universales de la sindéresis hasta su aplicación al acto y situación concreta de conducta, mediante la asimilación del orden objetivo por parte de la inteligencia práctica y su ejecución por la voluntad libre, dirigida por la virtud intelectual de la prudencia y confortada en sí misma por el séquito de las virtudes morales.

Mas, según la conexión enunciada de los problemas gnoseológico, metafísico y moral, primeramente necesitamos esclarecer el valor objetivo y trascendente de la inteligencia y poner así a salvo las realidades metafísicas fundamentales por ella alcanzadas, en que la ética finca precisamente sus raíces ontológicas.

CAPITULO PRIMERO

NOCIONES PRELIMINARES

LOS FUNDAMENTOS ULTIMOS DEL ORDEN MORAL: VALOR OBJETIVO DE LA INTELIGENCIA, EL SER, EL FIN O BIEN, LA NATURALEZA

1. La ética tomista, como lo acabamos de insinuar, tiene su base inconmovible en la doctrina del ser, y la savia que la vivifica sube desde sus raíces entroncadas en la metafísica. La moral, en la filosofía del Doctor Angélico, es el término a que conduce y el coronamiento lógico en que remata su metafísica.

Como el propósito de la presente obra es llegar a la visión clara de la constitución del orden moral partiendo de sus fundamentos, se impone un análisis comprensivo de estas nociones metafísicas supremas en que aquélla se entronca. La aridez que puede presentar este estudio, iniciado desde estas nociones abstractísimas, será compensado con la visión de la unidad armónica de la vasta síntesis tomista, en la que el orden moral, con toda su riqueza de normas y situaciones, está determinado por las exigencias del ser, y la filosofía práctica entroncada en la especulativa.

2. En la base de toda realidad y de todo concepto, encontramos como elemento último e irreductible el ser. El es el último residuo de todo análisis, así ontológico como lógico y psicológico.

y sin él toda realidad, la más compleja, desaparece, y todo contenido conceptual, el más rico, se diluye en lo impensable. El ser es el fundamento ontológico último de toda realidad y el apoyo irreductible de todo concepto, hasta tal punto, que la actividad de la inteligencia sin él carece de sentido y objeto, auto-destruyéndose aun como puro pensamiento [1]).

Toda tentativa filosófica idealista, manifiesta o larvada, choca contra esta roca inconmovible e irreductible del ser. Los fermentos más activos que ha segregado contra él y el alcance ontológico del concepto el anti-intelectualismo de todos los tiempos, lejos de diluirlo, no hacen sino demostrar su consistencia a toda prueba, y todo ataque contra el valor ontológico de la inteligencia se apoya indefectiblemente en ese mismo valor, pues sólo es posible y tiene consistencia lógica gracias a la noción de ser que le da sentido [2]).

Por lo demás, que a la inteligencia corresponda la primacía suprema y necesaria en la fundamentación de una doctrina—en nuestro caso del orden moral—se ve en el hecho mismo de que un sistema anti-intelectualista cualquiera sólo es asequible en fórmulas intelectuales de contenido ontológico y justificable por

1) Cfr. ARIST., *Metaf.* Lib. IV, y *Coment. de* S. TOMÁS; J. MARITAIN, *Degrés du Savoir*, págs. 137 y sgs., 1.ª edic., Desclées de Brouwer, París, 1932 (traducción castellana de la misma editorial, Buenos Aires, 1947); ROLAND GOSSELIN, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Vrin, París, 1932; L. NOEL, *Notes d'Epistemologie Thomiste*, Institut Superieur de Philosophie, Lovaina, 1925; *Le réalisme immédiat*, 1938, Ibid; JOLIVET, *Le thomisme et la critique de la connaissance*, Desclée de Br., París, 1933; I. SIMÓN, *Ontologie du connaître*, pág. 1-40 sobre todo, Desclée de Br., París, 1934; TONQUEDEC, *La Critique de la connaissance*, especialmente páginas 1 y sgs., 164 y sgs., y 434 y sgs., Beauchesne, París, 1929; F. X. MAQUART, *Elementa Philosophiae*, T. III, I, Blot, París, 1938; y recientemente, G. VAN RIET, *L'Epistémologie Thomiste* (donde se exponen ampliamente las posiciones de los tomistas contemporáneos), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946.

2) Ver MARITAIN, opus cit., págs. 115 y siguientes.

razonamientos del entendimiento y, como tales, valederos en cuanto se hacen evidentes a la inteligencia.

Todo intento de evasión de intervención de la inteligencia en la exposición o justificación de una verdad es absurdo, pues, de lograrse, sólo se obtendría merced a la actividad demostrativa de la misma inteligencia, o sea, mediante la auto-destrucción de semejante intento. Como el ave Fénix, la inteligencia revive constantemente del polvo de sus cenizas en todo ataque dirigido contra ella. Los golpes que el anti-intelectualismo de todos los tiempos ha asestado contra esta noble facultad, en tanto son certeros en cuanto vale la inteligencia que los dirige y los capta, y por eso, de ser mortales para su existencia, sólo lo serían por la *vitalidad* y *valor* de la misma inteligencia.

De aquí que el valor supremo de la inteligencia en orden a la adquisición de la verdad, con no ser demostrable (sólo lo sería apoyándose en su valor demostrativo, es decir, mediante una petición de principio), no necesita demostración y se impone al hombre, y no sólo *de facto*, sino *de jure*, pues es de la evidencia misma de donde surge esta imposibilidad de negar semejante valor. En efecto, todo acto de inteligencia es un conocimiento de un objeto, de algo, de un *ser*. El ser aparece en la conciencia como el término intencional del acto. Analizando el acto de conocimiento nos encontramos con el ser como su apoyo ontológico determinante, sin el cual el acto no tiene sentido y se diluye aun como puro acto. Conocer es la aprehensión, la identificación del acto intelectivo con el objeto en cuanto *objeto*, es decir, en cuanto *distinto* u *otro* del propio acto. Es una *identidad intencional* del *acto* y del *objeto*, que siguen siendo *realmente distintos*. En la *inmanencia* del acto es alcanzada la realidad en su *trascendencia*.

La filosofía contemporánea, a partir de Brentano, ha rehabilitado el carácter intencional de la conciencia, tan familiar en la filosofía escolástica; sólo que por un exceso de meticulosidad la escuela fenomenológica ha pretendido una ἐποχῆ (Husserl) imposible del ser del objeto de la inteligencia, reteniendo como térmi-

no de ésta un puro objeto sin ser. Un puro objeto sin ser es impensable [1]). El ser se presenta a la conciencia ejerciendo una supremacía sobre la inteligencia, y la actividad intelectual aparece condicionada, sostenida y enraizada en el ser. Un acto de inteligencia sin un ser sobre el que versa, es no sólo *imposible*, sino *impensable*. Ante la conciencia es el ser el que determina y gobierna la inteligencia y no viceversa, como ha pretendido el idealismo.

El alcance ontológico de la inteligencia se impone, pues, no sólo *de facto*, como pretende el relativismo antropológico, sino también *de jure*, al justificarse con toda evidencia en un acto de reflexión crítica sobre la actividad intelectual [2]).

Toda filosofía, pues, aun la más crítica y rigurosa, o es ontológica o no es nada. En efecto, la filosofía es un conjunto de ideas, juicios y raciocinios organizados en sistema, los cuales, o quieren decir algo y tener un sentido y sólo lo tienen gracias al *ser* que expresan, o prescinden del ser y entonces no expresan ni pueden expresar nada. La filosofía, en definitiva, o es ontológica o no es nada, pese a las aseveraciones de quienes, usufructuando subrepticia y contradictoriamente el ser, dan sentido a sistemas anti-metafísicos. Desde el sistema aristotélico-tomista del más auténtico y confesado realismo, erigido todo él sobre bases ontológicas, hasta el sistema idealista más avanzado de Hegel o Croce, que pretende diluir el ser en la inmanencia trascendental, en la pura fenomenología del espíritu, o el irracionalismo extremo del existencialismo de Heidegger o de Sartre, que intenta reducir toda la realidad a la propia existencia, y ésta, a pura temporalidad o puro e inobjetivable *aquí* y *ahora* entre dos nadas, pasando por todas las franjas intermedias entre estos dos extremos, todo sistema filosófico

1) Cfr. MARITAIN, *Degrés du Savoir*, págs. 176 y siguientes.

2) Cfr. S. TOMÁS, *De Verit.*, q. 1, a. 9; y S AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 11, y mis obras, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, passim, Guadalupe-Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945, y *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

ni tiene sentido ni puede exponerse siquiera, ni mucho menos demostrarse sino en función y con el apoyo del *ser*, afirmado indefectiblemente en toda actividad de la inteligencia. En este sentido, todos los sistemas implican implícitamente el ser y el realismo metafísico junto con el intelectualismo o valor objetivo trascendente del entendimiento, aun cuando expresamente pretendan negarlos o ponerlos en duda aun cuando expresamente los nieguen.

Toda auténtica gnoseología debe comenzar respetando este hecho inicial de nuestro conocimiento tal como se presenta a nuestra conciencia y tratar *de explicarlo*, y jamás iniciar sus investigaciones con una posición falsa del problema, que implique *su deformación* a priori [1]).

3. Con el *ser* entran en la inteligencia los supremos principios que lo gobiernan en sí mismo y sin los cuales el ser mismo se diluye: el principio de identidad o de no contradicción y sus derivados, el de la razón de ser, causalidad y finalidad, los cuales sólo tienen sentido y fuerza lógica porque la toman del ser y son primeramente ontológicos. El gobierno que ellos tienen de nuestra actividad intelectual es sólo consiguiente a su función directiva de la realidad misma, que entra en la inteligencia con todos los principios que la determinan y dan sentido como tal. En una palabra, el valor *lógico* de los primeros principios es consecuencia de su valor *ontológico* [2]).

Un análisis sobre nuestra conciencia nos pondrá en posesión evidente de la verdad que venimos afirmando, de que nosotros no vemos nada sino a la luz que nos trae el ser y los principios supremos a él inherentes. No es la inteligencia la que crea en sus entrañas al ser y sus principios, proyectándolos en una fenomenología trascendental, como quiere el idealismo moderno; por el contrario, es el ser con sus principios que se introduce en aquélla

1) Cfr. mi obra citada, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, n. 3.

2) Ver ARIST., *Metafísica*, Lib. IV, y el *Comentario* correspondiente de S. TOMÁS.

para dar consistencia y sentido a su actividad. El idealismo, a más de la constante contradicción que encierra en sus fórmulas, según lo dicho más arriba (n. 2), desde que *algo* quiere significar, y del panteísmo a que indefectiblemente lleva al convertir al yo trascendental en un Absoluto independiente y creador de toda realidad fenoménica, comienza con un error de método, con un pecado *contra naturam* y una petición de principio, como aguda y hasta humorísticamente lo ha señalado Gilson [1]), y con él Maritáin [2]), retomando el pensamiento tradicional escolástico. Antes de pensar nuestro pensamiento, pensamos el ser: su aprehensión es sólo posterior y supone ya un pensamiento de un ser. En el cuarto de sus claros y penetrantes "Consejos al novel realista", Gilson se expresa así: "La más grande de las diferencias entre el realista y el idealista consiste en que el idealista *piensa*, mientras que el realista *conoce*. Para el realista, pensar es sólo ordenar sus conocimientos o reflexiones sobre su contenido; jamás tendrá la menor idea de hacer del pensamiento el punto de partida de su reflexión, porque *un pensamiento no es para él posible sino allí donde hay primero conocimiento*. Ahora bien, el idealista, por el hecho de ir del pensamiento a las cosas, no puede saber si esto de donde él parte corresponde o no al objeto; cuando él pregunta al realista cómo llegar al objeto partiendo del pensamiento, éste (el realista) debe apresurarse a responderle que no se puede, y que ésta es la razón principal para no ser idealista, porque el realista parte del *conocimiento*, es decir, de un acto del entendimiento que consiste en captar un objeto. Así, para el realista, la cuestión no plantea un problema insoluble, sino un pseudo-problema, lo cual es muy diferente" [3]).

1) *Le réalisme méthodique*, Colección de artículos de GILSON hecha por I. DE SINION, Téqui, París. Ver, sobre todo, el último capítulo, *Vade mecum du debutant réaliste*, pág. 87 y siguientes.

2) *Degrés du Savoir*, pág. 137 y sgs.; *Reflexions sur la intelligence*, pág. 27 y sgs., 2.ª edic., Nouvelle Librairie Nationale, París, 1926.

3) GILSON, *Le réalisme méthodique*, c. V, pág. 88. El subrayado es

Esta noción primera del ser y de sus primeros principios, fundamentos irreductibles de toda demostración, son, sin embargo, indemostrables. Toda demostración consiste en reducir, por pasos consecutivos, pero limitados, algo no evidente a algo anterior evidente por sí mismo. En esta ascensión, como ya lo advirtió Aristóteles, el proceso indefinido o *in infinitum* es imposible y absurdo [1]). Ahora bien, el ser y sus principios son las nociones absolutamente primeras y evidentes por sí mismas en que descansa todo concepto y demostración. Aun los elementos empíricos primeros y necesarios, como contenido inicial de nuestros conceptos, tienen sentido, consistencia lógica y evidencia objetiva gracias al concepto del ser y sus principios.

Aunque directamente indemostrables, se imponen por su evidencia misma, por su inmediato contacto [2]) con la inteligencia y se pueden demostrar indirectamente, notando que toda negación o duda acerca de ellos es contradictoria e imposible—como ya lo vimos a propósito del ser (n. 2)—, puesto que semejante negación o duda sobre el ser y sus principios es sólo posible gracias al ser y sus principios ontológicos implicados en todo juicio de la inteligencia, que le dan consistencia y sentido. Una negación o duda de este mundo ontológico de los primeros principios, sin el uso de estas mismas nociones primeras, es *imposible* e *impensable*, no de otro modo que la negación o duda del ser [3]).

nuestro. Cfr. nuestro trabajo, *Reflexiones sobre el Cogito cartesiano*, aparecido en el volumen *Cartesio*, pág. 293 y sgs., publicado por la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán, 1937, incluído en mi obra, antes citada, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*.

1) *Analy. post.*, L. I, c. XI. *Tópicos*, L. III, c. III.

2) Cfr. NOEL, *Notes de epistemologie thomiste*, pág. 78 y sgs., y *Le réalisme inmédiate*, pág. 159 y sgs. antes citados.

3) Cfr. ARIST., *loc. cit.* Para una profundización de la naturaleza y del valor del conocimiento, ver S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, I, q. 14 a. 1 y 4, q. 12, a. 2, 4 y 5, y q. 79. *De Veritate*, q. I, a. 1-3 (con el comentario que de ellos hace el P. TONQUEDEC en un apéndice de su obra antes citada);

4. No sólo la inteligencia se apoya y aprehende el ser, sino que ella es el único medio que tenemos de captarlo.

El hombre sólo posee una ventana abierta al mundo trascendente, y es la inteligencia. Más aún, sólo a la luz inteligible del ser que entra por ella se ilumina también su propia inmanencia, desde que sólo conociendo el ser trascendente logra la conciencia de su yo y de sus actos. Y a este propósito es oportuno recordar que para captar algo, aun su propia inmanencia, su yo y sus actos, la inteligencia necesita distanciarse de él para aprehenderlo como *objeto*, como ser trascendente al acto mismo de entender.

Fuera de la inteligencia (y de las sensaciones que la sirven), el hombre no tiene medio de comunicación con el mundo objetivo, externo e interno. Todas las tentativas hechas por Pascal, Schleiermacher, los modernistas, los inmanentistas y sentimentalistas de todos los tiempos y de todos los matices, así como los esfuerzos de Brentano, Meinong, Max Scheler, Hartmann, Kierkegaard, Unamuno, Heidegger y Bergson, por otro camino, de descubrir en el hombre otra facultad que no sea la inteligencia, capaz de captar la realidad o los valores, no resisten a un análisis objetivo de la conciencia. Fuera de que esta captación, por ser *a-lógica*, a lo sumo sería *experimentable* por el propio sujeto y nunca *demostrable* y *expresable*, tampoco tenemos *experiencia* alguna de ella. La emoción, la sensibilidad, los deseos y tendencias podrán favorecer o entorpecer la visión del objeto por parte de la inteligencia, podrán aplicar o distraer a ésta de la aprehensión de aquél y dar una resonancia *subjetiva* de plenitud a la captación del objeto, pero la asimilación de éste, el contacto e identidad de la inmanencia con la trascendencia sólo se verifica en la *intencionalidad* de la inteligencia, y sólo se reconoce en el juicio de ésta. Los sentimientos, emociones y los actos de la voluntad—es un hecho de nuestra conciencia—no crean ni proyectan, constituyéndolo, su objeto, ni mucho menos lo aprehenden; antes bien, presuponiéndolo ya presente en el espíritu por el conocimiento, se dirigen o se complacen en él. Primero es el objeto y su valor—ontológico, por ende—, y sólo consiguiente a él el movimiento de apetencia o complacencia (o displicencia) de las facultades apetitivas, emotivas y sensibles [1].

Coment. in De Anima, lib. III, lect. 7-9; *Coment. in Met.* IX, lec. 8, XII, lec. 8.

Cayetano, *Coment.* in I, q. 14, a. 1 y 4; in I, q. 79, a. 2.

Juan de S. Tomás, *Cursus Philos*, P. III, q. 4, a. 1; q. 6, a. 1, 2, 3 y 4; q. 10, a. 4 y 5, q. II, a. 1 y 2. De los autores tomistas contemporáneos, a más de los citados en las notas anteriores, al respecto, puede verse R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun et la philosophie de l'être*, 3.ª edición, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1922 (cuya traducción castellana hemos hecho, Desclée, De Brouwer, Buenos Aires, 1944); y *Dieu, son existence et sa nature*, págs. 107-215, 5.ª edic., Beauchesne, París, 1928.

La intima *compenetración* y mutua influencia con que operan nuestras facultades ha hecho posible esta *confusión* que asigna a las potencias a-inteligentes lo que es función exclusiva del entendimiento.

La realidad a-lógica, el valor, o como quiera llamársele, o es captada por la inteligencia, y entonces es *ser*, según lo dicho (número 3), o no, y entonces, a más de ser inalcanzable para nosotros, su estructura íntima se diluye enteramente. Es evidente que en nosotros existe una actividad axiológica o de captación de valores, que no apreciamos, ni es lo mismo para *nosotros* un veneno que un alimento, la verdad que el error, la belleza que la fealdad, lo bueno que lo malo. Pero esa actividad es de la inteligencia, y como tal se apoya en la realidad. Es en las entrañas mismas del ser donde el entendimiento descubre los "valores", que, como veremos en seguida, son bienes tan ontológicos como el ser, desde que están identificados con él. La voluntad y los sentimientos tienden y se complacen en ellos como en su bien específico, pero el bien está presente en el espíritu, y desde allí puede llegar a las facultades dichas, gracias al acto de la inteligencia.

1) Cfr. R. Paniker, *F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento*, publicada en *Sapientia*, núms. 6 y 7 (octubre 1947 y enero 1948), La Plata-Buenos Aires.

Más adelante, con ocasión de exponer la doctrina de la persona, habremos de volver más expresamente sobre la teoría de los valores (cfr. c. IV, II, n. 12). Por ahora, bástenos haber asentado esta verdad: que la inteligencia, con exclusión de toda otra facultad, capta la realidad con sus cualidades y principios.

5. Si, pues, toda la filosofía tiene una base ontológica, desde que toda realidad se reduce al ser, sólo captable por la inteligencia, y, viceversa, todo concepto se apoya y alimenta del ser, hasta tal punto que nada es pensable ni captable sino como ser; si ella es siempre una meditación intelectual sobre el ser en cuanto ser o del ser bajo algunos de sus aspectos, también la ética, que estudia la suprema regulación de la conducta humana, ha de erigirse y estructurarse sobre la noción del ser. Precisamente porque prima y es común a toda otra, podemos asentar desde ya, *a priori*, que la noción de ser ha de encontrarse en la base misma de la filosofía moral, y que la ética ha de poseer necesariamente un fundamento ontológico, y que toda pretensión de levantarla sobre otra base está condenada de antemano al fracaso.

6. Para una mejor inteligencia de este punto central de nuestra tesis nos será preciso realizar primero una rápida incursión en las nociones de *ser*, *bondad* y *finalidad*, fundamentos metafísicos del edificio moral.

Todos sabemos lo que es el ser, porque desde que algo sabemos es gracias a esta noción. El ser es el tisú sobre el que se bordan la realidad y la actividad intelectual. Pero el ser no puede definirse, en virtud de que definir es reducir una noción a otra anterior más clara que da la razón de ella, y el ser es la noción última e irreductible en que debemos detenernos en esta sucesiva reducción de definiciones y conceptos. En ella la inteligencia llega a la fuente primera de luz que ilumina todos los objetos de sus conceptos.

La misma evidencia y simplicidad de este contenido fundamental de todo concepto lo hace irreductible e indefinible, a pesar de su inteligibilidad inmediata. Sólo intentaremos, pues, des-

cribir y tomar conciencia de los contornos de una noción evidente por sí misma y que todos poseemos.

El ser, según Santo Tomás, tiene un triple significado: 1) o bien expresa la *existencia (tomado como participio)*; 2) o bien equivale a la *esencia* o constitutivo de una realidad *(tomado como nombre)*; 3) o, finalmente, significa la función específica del juicio, la afirmación de la identidad ontológica del sujeto y predicado *(tomado como cópula verbal)* [1].

El ser, como nombre, constituye el objeto de la metafísica. Expresa la esencia que define una realidad, *aquello por lo que una cosa es lo que es*, como capacidad de existencia, prescindiendo de si existe o no; y se aplica primordialmente a la sustancia [2].

Esta noción abstractísima del ser, implícitamente contiene todas las diferencias de la realidad. El ser no es una noción unívoca; no conviene por igual a todas las cosas que son, ni es, por eso, un concepto rigurosamente universal que se predique del mismo modo de todos los individuos de una especie. Este contenido mental simplicísimo del ser está intrínsecamente en las entrañas de todas las cosas, incluso de Dios (por eso *no es equívoco)*, pero no realizado del mismo modo (por eso *no es unívoco)*, sino de una manera proporcional *(es análogo)*. El concepto de ser, más que una noción común a todos los seres, expresa la semejanza de la relación de cada esencia a su existencia; no es una noción enteramente estática, sino dotada de un dinamismo interno que le permite atribuirse a seres que difieren entre sí en el mismo concepto de ser.

La noción de ser posee un significado polivalente, que, sin romperse ni dividirse en la equivocidad, pero a la vez sin resolverse en la univocidad, le permite aplicarse y atribuirse de un modo diverso a las distintas realidades *(ens a se - ens ab alio; ens per se - ens in alio)*. Más precisamente todavía: la unidad del con-

1) *De Ente et Essentia*, c. I, n. 1; *Quod.* II, q. 2, a. 3.
2) S. Tomás, *De Ente et Essentia*, c. II, n. 1.

cepto de ser es de analogía de proporcionalidad. Cuando se dice, por ejemplo, que Dios es ser y que la creatura es ser, se expresa que hay una semejanza (no igualdad) entre la relación de la esencia divina y su existencia, y la de la esencia del ser creado y su existencia (Dios-existencia semejante a creatura-existencia) [1].

"La unidad del ser y su simplicidad—escribe A. Marc—son, pues, proporcionales, es decir, las de una proporción y la idea de proporcionalidad es también anterior a ellas [...]. De aquí se sigue que la unidad del ser y su simplicidad son diferentes de las de las otras ideas. Cuando elaboro las ideas de hombre, de animal, de viviente, de cuerpo, etc., nunca llego a una noción cuya unidad sea la de una proporción, a un concepto que deba referir a otra cosa distinta de él. Para pensar en el animal no tengo que considerar sino esta idea en sí misma. No es necesario que piense al mismo tiempo en el buey o en el león, porque a propósito del uno y del otro, mi idea de animal, en tanto que idea, permanece la misma [...]. Pero la idea del ser no puede comportarse así, porque, precisamente, por verdadera que ella sea, su unidad, que es la de una proporción, no puede ser la perfecta unidad de la univocidad. Si ella supone la relación de dos términos, admite, en cierta invariabilidad de la relación misma, la variación de los términos [...]. La diversidad del ser es un dato primero, consecuencia de la dualidad de esencia y existencia. Una esencia no puede oponerse al ser y no puede oponerse, por el hecho, a otras esencias. La diversidad múltiple de las esencias es así dada con la oposición fundamental de esencia y existencia, por ende simplemente con la idea del ser. Esta y la proporción que revela están penetradas de una diversidad que no se encuentra en la idea unívoca. La unidad del ser como tal no es unívoca, sino análoga, y no se puede pensar sin que al mismo tiempo se piense una diversidad. Quien debe pensar la esencia y el *esse* para pensar el ser, piensa la esencia y el *esse*, y por ende, las relaciones de aquélla a éste, y por consiguiente, una proporción cuyos términos variarán sin hacerla variar a ella misma" [1].

1) Cfr. C. Boyer, *Cursus Philosophiae*, t. I, pág. 75 y sgs., 316 y siguientes; Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Vrin, París, 1933.

Esta misma imperfección y pobreza de contenido otorga al concepto de ser una extensión máxima, lo abarca todo sin excluir las diferencias mismas que distinguen a los diversos seres. El ser no es una *categoría* unívoca suprema; las trasciende a todas y constituye, por eso, un concepto *trascendente*. Ni siquiera la nada es pensable si no es respaldada en el concepto del ser, como una negación de su contenido.

El ser, pues, conviene de diverso modo (análogamente) a los diversos seres. Primeramente, y con toda fuerza, conviene a Dios, cuyo ser o esencia es el puro existir (Acto puro), y secundariamente y por participación a la creatura, cuyo ser o esencia existe contingentemente por un acto o existencia recibida de su causa y, en última instancia, de la Causa Primera o Acto puro. Otro tanto habría que decir del ser aplicado a la substancia y a los diversos accidentes. Dios es, por eso, *analogum analogans*, causante, y la creatura es el *analogum analogatum*, causado.

Pero en el orden del conocimiento humano, la inteligencia que no comienza su conocimiento de las cosas por sus causas, sino por sus efectos, el orden es completamente inverso. De estos dos analogados, nuestra inteligencia conoce por conceptos propios (sacados del ser mismo que conoce) la creatura material, o, mejor todavía, la forma o *quiddidad* de la cosa material, porque su conocimiento se realiza con la intervención de los sentidos; y sólo a través de estos pobres conceptos de las cosas materiales, conservadas de ellos las notas más abstractas de ser, substancia, etc. (por vía afirmativa), y purificados de las imperfecciones con que las ha captado en su objeto propio (por vía negativa), llega a co-

1) A. Marc, *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure*, Archives de Philosophie, t. X, p. 58-60, París, 1933.

nocer obscura—aunque firmemente—las realidades espirituales, a Dios inclusive. El concepto análogo que el hombre tiene del ser (y otro tanto habría que decir de la sabiduría, inteligencia, voluntad y demás perfecciones que también son *ser)* se elabora con elementos cognoscitivos de las formas de los seres materiales, ampliados y purificados, por negación de sus imperfecciones y limitaciones y proyectados hacia la significación de una realidad superior.

La analogía en el conocimiento humano va de abajo hacia arriba, descubriendo en el analogado secundario las huellas del primario y logrando significar de algún modo a éste a través de aquél. El concepto análogo es, por eso, un concepto que, tomado de las cosas sensibles, se sobrecarga con una significación que evade los elementos mismos con que está elaborado. Significamos con él más de lo que representamos. Cuando pensamos en Dios, lo pensamos de un modo antropomórfico, pero a la vez corregimos y negamos en El este modo con que lo representamos; todo lo contrario del conocimiento divino, que en la riqueza infinita de la idea con que Dios se conoce a Sí mismo con el propio Acto puro de su Ser, conoce toda realidad—participación de la suya—de una manera infinitamente superior al acto (perfección), por el que la cosa es en sí misma [1].

7. El ser posee sus atributos o propiedades "trascendentales" [2], que se extienden tanto como él y que, no añadiendo nada real, explicitan su contenido mediante una relación de razón. El ser, en cuanto es algo individuo, en sí mismo es *uno*. Nada hay que no entre bajo el dominio de la inteligencia bajo la noción de ser que lo abarca todo, y, a su vez, nada puede ser conocido sino como ser (n. 2 y 4). El ser es esencialmente coextensivo con el

1) Cfr. CAJETANAS, *De nominum analogia*, Institutum "Angelicum", Roma, 1934; y J. M. RAMÍREZ, *De Analogia secundum doctrinam Aristotelico-Thomisticam*, Madrid, 1922.

2) En el sentido escolástico-tomista, no en el de formas puras a priori, que se asigna al término de la filosofía moderna a partir de Kant.

concepto de *inteligible*. No hay nada inteligible que no sea ser, ni hay un ser que no sea inteligible [1]. El ser es, por eso, el objeto de la inteligencia [2], y en cuanto dice relación a ella o capacidad de ser aprehendido por ella, inteligibilidad, es *verdadero*. Verdadero, porque, tratándose del Ser divino, Ser necesario y fundamento de todo otro ser, es la conformidad o, mejor aún, la identidad misma con el acto infinito de inteligencia, y, tratándose del ser creado, lo es por conformarse a las ideas arquetipos del entendimiento divino (verdad causada del ser), y también secundariamente, porque, a su vez, fundamenta la verdad como término de la adecuación de la inteligencia creada con él (verdad causante del ser).

El ser es, pues, verdadero en cuanto dice relación a una inteligencia con la cual se conforma (divina) o que se conforma con él (creada). En realidad, la verdad formalmente está en la inteligencia y en el ser sólo en cuanto dice relación a aquélla [3].

Pero, a más de ser esencialmente verdadero en cuanto inteligible para toda inteligencia, el ser es esencialmente *bueno* en cuanto, como ser, es apetecible por cualquier voluntad. Tendríamos que repetir, respecto a la bondad, lo dicho a propósito de la verdad del ser. Bondad y ser son coextensivos, como idénticos que son, de tal modo, que nada es bueno si no es ser, y todo ser es bueno, es decir, capaz de ser objeto de una voluntad, *apetecible*. Esta relación de apetibilidad para con la voluntad constituye la *bondad* trascendental del ser.

Estas propiedades trascendentales no añaden realmente nada al concepto de ser, son el mismo ser, en cuanto fundamenta ciertas relaciones de razón, ya consigo mismo, ya con la inteligencia, ya con la voluntad, y, como tales, son análogas como el concepto mismo del ser.

1) Para la razón profunda de esta tesis, ver mi obra, antes citada, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III.

2) *Ibid.*, c. IV.

3) Cfr. *S. Theol.*, I, 16, 1, 3, 5 y 6.

8. La relación de este atributo del ser con el tema de esta obra, nos obliga a analizar con más detención su contenido.

Lo bueno, lo acabamos de decir, expresa el ser en cuanto *apetecible*, señala la capacidad que tiene para mover la voluntad o una tendencia cualquiera hacia su consecución. Coincide, según esto, con la noción de *fin*. El fin es aquello por cuya consecución o realización opera y se mueve la voluntad, y, mediante ella y la inteligencia, todo ser, aun irracional; equivale a lo *apetecible*. Se ve la coincidencia de la noción de fin con la de bien, "aquello que todos apetecen", como dice Aristóteles [1]. Tomado así como fin de una tendencia, el bien queda definido por el efecto que un ser produce en los demás, por el término de la relación que implica para con éstos (cfr. n. 7, al final).

Ahora bien, anteriormente a este movimiento de tendencia que hacia sí provoca como bien o fin, es menester que el ser ya sea bueno. La razón formal de la bondad del ser no está, por ende, en su noción de fin o apetibilidad, sino en aquella capacidad intrínseca que posee en sí mismo de fundamentar el movimiento de prosecución de otros seres. Y, ¿cuál es la nota constitutiva de la apetibilidad del ser? Es el mismo ser en cuanto *acto* o *determinación* o *perfección*, es decir, el ser en posesión de todo aquello que le conviene según su esencia [2]. El ser, en cuanto tal, dice perfección, plenitud en el mismo grado en que es ser, y, como tal, fundamenta el apetito o tendencia de otro ser. La perfección o acto del ser es la razón o efecto formal primario de la bondad trascendental. Sólo en virtud de poseer esta perfección en acto en su orden respectivo, un ser es capaz de comunicarla a otro y, por consiguiente, de ser *apetecible*, provocar el movimiento de éste hacia sí como hacia su perfección. En una palabra, un ser no es formalmente bueno porque es apetecible

1) *I Eth.*, c. I. Cfr. S. Tomás, *Coment. in I Ethic.*, lec. I y *Sum. Theol.*, I, q. 5 y 6 íntegras.

2) S. Tomás, *S. Theol.*, I, 48, 5 y 6; y I, 49, 1.

porque conviene y es capaz de perfeccionar a otro, es decir, capaz de aumentarlo en su ser o perfección, reduciendo a acto sus potencias, o, en términos más simples, porque encierra una perfección comunicable [1].

A diferencia de la verdad, que primordialmente está en la inteligencia, y sólo con relación a ella en el ser, la bondad, se deduce de lo expuesto, está primeramente en el ser en cuanto perfecto y acabado en su orden, y sólo en segundo término, en la voluntad o tendencia por él movida [2]. Y como todo ser esencialmente encierra alguna perfección desde que algo es, todo ser es en sí esencialmente bueno [3], aunque pueda suceder no lo sea para tal determinado ser a quien no convenga la perfección de aquél. Así, para usar un ejemplo familiar en la pluma de Santo Tomás, los cuernos, buenos para una vaca, no lo son para un león o caballo.

Por otra parte, el bien no sólo es apetecible, es apetente o activo en razón de su misma noción intrínseca de *perfección* o *determinación*. En efecto, la actividad de un ser (sea ella el mismo acto puro, sea la resultante del tránsito de la potencia al acto) es algo positivo que no puede venir del no-ser, sino del ser en cuanto ser. Pero el ser como tal es lo mismo que perfección y bondad, según acabamos de ver. Luego, la actividad, al dimanar del ser, dimana de su bondad. Es la perfección o bondad del ser la raíz de su apetencia activa, el movimiento hacia su perfección. De donde resulta que la medida de perfección o bondad de un ser señala la medida de su actividad, sea para colmar su propia per-

1) Cfr. Santo Tomás, loc. cit.

2) Y esta diferencia es la que determina el movimiento opuesto de la inteligencia y voluntad respecto a su objeto: el ser-verdadero, el ser-bueno, respectivamente. En el acto de aquélla es el ser quien va a la inteligencia, iluminándola con su luz; en el de ésta es la propia voluntad la que sale en busca del ser. (Cfr. I. Gredt, *Elementa Philosophiae*, t. II, n. 636, 7.ª edic. Herder. Friburgo, 1937.)

3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, 49, 1 y 3; y I-II, 18, 1.

fección limitada (la creatura), sea para poseerla en su plenitud infinita y hacer partícipes de ella a otros (Dios).

Resumiendo, pues, el atributo de bondad inherente al ser (bien trascendental) consiste: 1) formalmente en la noción de perfección o acto del mismo ser, y 2) como tal, dice relación a un apetito o tendencia, *a)* sea como término apetecible de la actividad de otro ser, *b)* sea como principio apetente del propio ser.

9. Hemos definido lo bueno como acto o perfección. Siendo todo ser alguna perfección, todo ser será bueno, ante todo y siempre, para sí, que posee su propia perfección [1], y bueno también para otros seres para quienes esa perfección sea apetecible, es decir, conveniente como cierta plenitud y perfección propia [2]. A su vez, si lo bueno se define por la perfección, es siempre ser. De este modo se llega a la siguiente conclusión, ya adelantada al principio del número anterior y de fecundas consecuencias para nuestro intento: todo ser es bueno, y todo lo bueno es ser [3].

10. Si el efecto formal primario de la bondad trascendental reside en la perfección intrínseca del ser, íntimamente ligado a él se encuentra, según lo dicho, su efecto formal secundario: su apetibilidad, el que sea fin o término de una tendencia o apetito. La noción de bondad nos lleva, pues, de la mano a la de *fin* y a la de *tendencia* [4]. El fin es el bien no en cuanto perfección en sí, sino en cuanto capaz de poner en acto una tendencia en su prosecución. El fin, entonces, no es sino un efecto esencial consiguiente

1) *S. Theol.*, I, q. 5, a. 3, y *De Verit.*, q. 21, a. 2.

2) Cfr., además de los lugares citados de la *Suma*, *In Ethic.*, lect. I

3) Cfr. *S. Theol.*, 49, 1 y 3. Véase para mayor abundancia del tema de la bondad del ser. L. De Raeymaeker, *Metaphysica generalis*, t. I, páginas 59-61, 1.ª edic., Warny, Lovaina, 1931.

4) Cfr. R. P. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Desclée de Brouwer, París, 1932. (Existe una traducción castellana del 1er. capítulo hecha por N. de Anquín con el título: *La primacía del ser sobre el devenir*, Gladium, Buenos Aires, 1938); y J. M. Ramírez, *De Hominis Beatitudine*, t. I, pág. 157 y sgs., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1942.

a la noción formal de bondad o perfección del ser. *Todo ser es bueno, todo lo bueno es apetecible y todo lo apetecible es fin.* El ser que es siempre bueno para sí, es por eso mismo apetecible o fin para sí; y ahí radica la tendencia de todo ser a subsistir en su ser. Ser y objeto apetecible es lo mismo. Lo apetecible llámase fin, porque es el término, lo último que busca la actividad por él provocada a través de los medios necesarios para su consecución. La posesión del bien o fin apetecible engendra el *goce* y la *quietud*, o cese de la actividad de la causa eficiente hacia su obtención. Con el bien alcanzado termina (al menos interinamente), llega a su *fin* el movimiento de prosecución. Y cuando ese fin logrado es absolutamente último, la tendencia es suplantada del todo por el goce y la quietud (cf., más adelante, c. III, n. 9). Pero el fin, que en el orden de la intención de la causa inteligente—indispensable, como veremos, para la intervención de la causa final y, por ende, para el ejercicio de toda causa—, es siempre el primero y el que organiza el encadenamiento de los medios a partir de los más inmediatos a él a los más remotos, en el orden de la ejecución es el último en lograrse y efecto de la causa eficiente. *Finis, qui est primus in intentione, est ultimus in executione*, repite frecuentemente Santo Tomás, y con él, todos los escolásticos [1]. Pero como en el orden de la intención es el primero, y en este orden es donde precisamente el fin es verdaderamente causa y causa anterior indispensable para la acción de la causa eficiente, síguese la prioridad y gobierno de la causa final sobre las demás causas. Y

1) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. I, a. 1 ad 1um; ibid. a. 3 ad 2um; ibid., a. 4; q. 18, a. 7 ad 3um. etc. Toda esta doctrina que distingue, como en orden opuesto y subordinándolo, el orden intencional y el orden ejecutivo, ha sido traducida en términos de intención y ejecución de valores, con gran laboriosidad y no menos precisión, por N. Hartmann en su notable Etica (2.ª edic. alemana), donde tantas coincidencias se pueden encontrar con la de S. Tomás, si exceptuamos su espíritu formal fenomenológico. Coincidencias que tienen su origen ante todo en la evidencia del objeto estudiado y en la misma fuente de la Etica de Aristóteles, que con diverso espíritu—realista y fenomenológico—ha sido utilizada por ambos.

si, como enseña Aristóteles, verdaderamente conocemos una cosa, en cuanto penetramos en sus causas [1]), tanto mejor la conoceremos cuanto mejor conozcamos su fin, que determina la intervención y medida de las demás causas. Esta supremacía que en el orden metafísico posee la causa final sobre la eficiente y, mediante ésta, sobre la formal y material,determina su papel preponderante en la metafísica y filosofía de Santo Tomás, estructurada toda ella sobre el ser [2]).

El influjo verdaderamente causal del fin se pone de manifiesto en la realización perfecta que implica de la definición de causa. *Causa* es el *ser* que con su influjo determina la existencia de otro. Ahora bien—mediante la inteligencia que lo conoce y desde donde él actúa (orden intencional)—el fin es quien eficazmente determina el movimiento de apetición de la causa eficiente, que, a su vez, pone en juego otras causas para el logro del fin. Un simple acto de introspección nos hará ver cómo el bien o fin conocido es el que despierta nuestro deseo y luego mueve nuestra voluntad para su determinación, la cual, a su vez, pone en ejecución las demás facultades espirituales y orgánicas y aun instrumentos extrínsecos adaptados para la consecución del bien apetecido. Este es, pues, quien ha *causado* todo el desplazamiento de actividad eficiente.

Pero no hay que creer que este influjo y hegemonía sobre las demás causas lo ejerce el fin en solos los seres dotados de inteligencia. Un análisis metafísico más profundo nos llevará a la conclusión de su intervención absolutamente necesaria en todo proceso causal. Si, pues, ella sólo puede intervenir mediante una inteligencia, la conclusión será la necesidad de una inteligencia intrínseca o extrínseca al proceso en toda actividad causal. Pero no adelantemos demasiado las consecuencias. Entremos en el análisis metafísico del principio de finalidad y de su necesidad y universalidad.

1) *Met.*, l. I, c. III.
2) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. I, a. 2.

11. El fin no sólo puede ser o es, *de hecho*, verdaderamente causa al determinar la acción de las demás causas, sino que su intervención es absoluta y metafísicamente *necesaria* para la posibilidad misma de todo proceso causal. Desde que una causa eficiente opera, debe actuar con prioridad a ella una causa final que la determine. Sin ésta, en efecto, el desplazamiento de la causalidad eficiente es imposible, pues carecería de dirección y de sentido. Y como de esta causalidad eficiente, extrínseca al efecto, dependen las causas intrínsecas del ser (materia y forma), síguese que todo orden causal depende de la causa final.

Que la intervención de la causa eficiente sin la determinación previa que recibe de la causa final sea imposible y contradictoria, es algo evidente. "*Es necesario*—dice Santo Tomás, sintetizando admirablemente este punto—*que todos los agentes obren por un fin:* porque si se quita la primera de las causas ordenadas entre sí, es necesario quitar las restantes. Pero es el caso que la causa final es la primera entre todas las causas: cuya razón reside en que la materia no obtiene su forma, sino en cuanto es movida por el agente (= causa eficiente). Porque nada se reduce a sí mismo de la potencia al acto: y el agente (o causa eficiente) no mueve sino por la intención del fin. Porque si el agente no estuviese determinado a un efecto, no obraría más esto que aquello: por consiguiente, para que produzca un determinado efecto, es necesario que se determine a algo cierto, que tiene la razón de fin: pero esta determinación, así como en la naturaleza se hace por el apetito racional, que se llama voluntad, así en los otros seres se hace por una inclinación natural, que se llama apetito natural" [1]). La acción no tiene sentido sin la determinación hacia una u otra

1) *S. Theol.*, I-II, q. 1, a. 2. T. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas D'Aquin*, t. VI, pág. 16 y siguientes, Tequi, 1925, París. — *S. Theol.*, I, q. 44 y 64; *Contra Gent.*, Li. III, c. 2 y 17; *In Posterior Anal.*, L. I, lec. 16, N.° 5; In *Met.*, V. lec. 2. N.° 775. Véase también, E. Hugón, *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. II, página 298 y sgs., edic. 5.ª, Lethielleux, París, 1935.

orientación, y esta determinación carece de sentido sin la causa final, ya que "el fin no es otra cosa que el punto preciso a que se aplica la acción de un agente con preferencia a todo otro punto a que podría aplicarse" [1]. Y esta razón vale para todo agente, esté él o no dotado de inteligencia, porque desde que opera, va hacia un término preciso y no a otro. Además, todo ser es uno (véase más arriba n. 7), es determinado, es un acto.

Siendo el obrar algo propio del ser—algo que dimana de él, ser que pasa de la potencia al acto, en el obrar creado, o Ser simplemente en Acto, en el obrar divino—, también el obrar estará orientado a un determinado efecto o acto y no a otro. Pero este efecto o ser en acto al que va dirigida la acción, en lugar de otro igualmente posible, es a lo que previamente mueve y encauza el fin como bien.

Si pensamos una causa eficiente con todos los requisitos para obrar, excepto el fin, esa causa no podría pasar a la acción. En efecto, semejante acción, en el orden de la causa eficiente, habría de ser siempre una determinada y no otras igualmente posibles. Pero sin la intervención del fin *no habría razón de ser* de la determinación de la acción en un preciso sentido, no habría razón de ser de la canalización de la acción eficiente. Y así como la existencia del efecto arguye necesariamente el influjo de la causa eficiente, la *determinación* de ese mismo efecto (que es ya un efecto), en lugar de otro igualmente posible para la acción eficiente, arguye la existencia de una determinación previa, de un fin, que ha dirigido con precisión dicha causalidad. Una cantidad de agua no podría irrumpir en ningún sentido y producir energía, por grande que fuese su fuerza potencial (= eficiente), sin una canalización precisa de esa fuerza.

El principio que expresa la necesidad de la causa final para el desplazamiento de la causa eficiente surge del solo análisis como

1) T. Pègues, *op. cit.*, t. VI, pág. 18. Cfr. también J. M. Ramírez, *op. cit.*, t. I, pág. 168 y sgs.

exigencia del ser y sus principios (razón de ser), con anterioridad y prescindiendo de toda experiencia. Es, pues, un auténtico *juicio analítico* con sus consecuencias de validez, universalidad y necesidad metafísicas absolutas [1].

12. Ahora bien, la causa final sólo puede obrar mediante la intervención de la inteligencia. Según lo acabamos de ver, el fin es verdaderamente causa en cuanto determina realmente el sénti-

1) Véase, C. Boyer, *op. cit.*, t. I, pág. 365-6; R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, pág. 185 y sgs. Puédense consultar los lugares correspondientes de las obras, antes citadas de J. Greet y Raeymaeker.

Es oportuno precisar el sentido en que tomamos la noción de juicio analítico. Entendemos por tal aquel juicio, en que por sola consideración del sujeto vemos la necesidad de atribuirle el predicado, sea porque éste está contenido en aquél, sea porque aquél lo exige necesariamente en virtud de su misma esencia como propiedad suya esencial; pero en ambos casos, antes de toda experiencia. En virtud de esta segunda hipótesis es analítico tanto el principio de causalidad eficiente como el de causalidad final. Kant ha restringido la extensión del juicio analítico al caso en que el predicado está formalmente en el sujeto; actitud que le ha permitido la creación de los juicios sintéticos a priori y la colocación en ellos del principio de causalidad. Como la refutación de esta posición del filósofo de Koenisberg no se relaciona tan directamente con el tema de nuestra obra y exigiría un detenido análisis, me limito a remitir al lector que tenga interés por este asunto a mi trabajo, *El planteamiento del problema crítico en la Crítica de la razón pura de M. Kant*, publicado en el núm. 303 de la revista *Estudios* de Bs. As., correspondiente al mes de septiembre de 1936, pág. 161 y sgs., especialmente pág. 167-168, e incluído en el t. I de mi citada obra, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*. En todo caso, cabría distinguir dos clases de juicios analíticos: unos en sentido riguroso, en que el predicado está contenido formalmente en el sujeto, y otros en sentido más amplio, en que el predicado expresa una propiedad esencial del sujeto. Algunos escolásticos llegan a aceptar la nomenclatura kantiana de sintéticos a priori para esta segunda clase de juicios analíticos. Creemos que es mejor evitar esa denominación, que viene ya cargada con un significado trascendental. Cfr. C. Boyer, *op. cit.*, t. I, pág. 360; y F. Thonnard, A. A., *Précis D'Histoire de la Philosophie*, 2.ª edic., pág. 628, Desclée, Tournai, 1945.

do de la causa eficiente. Para influir de ese modo real, existencial, en el efecto, el fin ha de poseer de algún modo una realidad y una existencia, pues lo que no existe no puede tener, en modo alguno, un influjo en ese orden. El efecto no puede poseer una realidad (en este caso, la existencia de una determinada esencia) que no posea también su causa, pues aquélla no tendría razón de ser ni en sí ni en ésta. Pero el fin no siempre existe en sí mismo cuando influye sobre la causa eficiente, antes al contrario, comienza a existir gracias a la acción de la causa eficiente por él determinada. Y aun en el caso de existir en sí (cuando lo que busca la acción es sólo su posesión), no actúa como fin desde su existencia física sino en cuanto presente y actuando "*ut possidendus*" en la causa eficiente. El fin, como fin, mueve, pues, a la causa eficiente sin tener existencia en sí mismo o independientemente de ella. Si, pues, para causar en el orden real necesita tener una existencia, no logra tenerla sino mediante y en el acto de la inteligencia, como objeto conocido que dirige la actividad eficiente a su realización o a su posesión. Es allí tan sólo, en efecto, en la actividad de la inteligencia, donde sin ser ni existir en sí puede lograr una existencia intencional. Ni basta para semejante existencia del fin un conocimiento sensitivo que, si bien puede aprehender bajo sus cualidades materiales el fin, no puede aprehenderlo como fin y, por ende, como capaz de dirigir la causalidad eficiente. El fin no puede actuar como tal desde el conocimiento inferior. Tan sólo la inteligencia, penetrando a través de los fenómenos sensibles hasta el corazón del ser, hasta la esencia, puede leer allí las relaciones de medio a fin, el fin como término o efecto de una causa eficiente; y este fin, desde la existencia intencional del acto mismo de la inteligencia, como desde su trono, puede obrar sobre la causa eficiente, encauzando hacia sí el desplazamiento de su actividad [1]).

1) Cfr. J. M. Ramírez, *op. cit.*, t. I, pág. 186 y sgs., donde amplia y profundamente expone el constitutivo formal de la causalidad final.

Recojamos esta preciosa conclusión de la supremacía del espíritu sobre el universo de la realidad. Sin el fin no hay causalidad posible, sin inteligencia no hay actividad final; luego sin inteligencia no hay causalidad posible. Toda la actividad del universo, aun material, está necesariamente gobernada y dirigida siempre por una inteligencia. El materialismo, el ateísmo y el positivismo de cualquier matiz, que niega o desconoce la intervención de la inteligencia espiritual en la actividad del cosmos, está minado en su misma base por el desconocimiento y negación de la verdad metafísica expuesta.

13. Si todo agente obra movido por un fin y éste implica necesariamente una inteligencia desde donde actúe, síguese que los seres—desde que todos apetecen algo, al menos su conservación, y poseen alguna actividad—, sólo los que poseen inteligencia y *en cuanto obran como inteligentes, pueden ordenarse a sí mismos hacia un fin*, y que los desprovistos de entendimiento y también los que, poseyéndolo, proceden por propia inclinación natural e independientemente de éste, *han de ser ordenados a él* por un ser inteligente distinto de ellos. *Orientación activa y consciente* en el primer caso, y *orientación pasiva e inconsciente* en el segundo, respecto al ser ordenado; fin que, como fin, es *intrínseco* a la causa eficiente por él gobernada, en el primer caso, y fin que, como fin, es *extrínseco* a dicha causa, actuando desde la inteligencia de otro ser, en el segundo. He aquí cómo lo expresa Santo Tomás en el lugar citado: "Hay que tener presente que algo tiende al fin con su acción o movimiento de *doble manera: de un modo*, como quien se mueve a sí mismo al fin, como el hombre; *de otro modo*, como quien es movido por otro al fin, como la flecha tiende a un determinado fin porque es movida por el arquero, que dirige su acción al fin: aquellos seres que poseen razón, se mueven a sí mismos al fin; porque tienen dominio de sus actos por el libre arbitrio, que es *facultad de la voluntad y de la razón:* aquellos otros, empero, que carecen de razón, tienden al fin por inclinación natural como movidos por otro y no por sí mismos,

comoquiera que no conocen la razón del fin y, por consiguiente, nada pueden ordenar al fin, sino que son ordenados por otro al fin: porque toda la naturaleza irracional se relaciona con Dios como un instrumento respecto al agente principal. De aquí el que sea propio de la naturaleza racional tender al fin, como conduciéndose o dirigiéndose a sí misma hacia el fin; pero de la naturaleza irracional, como llevada y conducida por otro, sea hacia un fin aprehendido, como acaece en los brutos animales; sea hacia un fin no aprehendido, como sucede en aquéllos que carecen enteramente de razón" [1]). Caben, pues, en los seres dos modos de apetencia del fin o, lo que es lo mismo, de su bien o perfección ontológica, según que ella esté dirigida por la propia inteligencia del ser operante o por la de otro. En el primer caso tendremos la tendencia o apetito consciente del fin bajo su razón de fin, de la cual carece el segundo.

Semejante a ésta, aunque no coincidente, es la división del apetito en "elícito" o cognoscitivo y "natural" o innato. El primero es tendencia hacia el fin, iluminada y dirigida por un conocimiento inteligente o sensible. El segundo es tendencia intrínseca e impresa en la naturaleza misma del ser hacia su propia perfección. En ambos casos hay una inclinación de una cosa y orden a otra que le conviene; pero mientras en el primero la inclinación proviene de una "forma" o ser distinto del propio, aprehendida "*intencionalmente*" por el conocimiento, en el segundo, en cambio, proviene de la propia forma o esencia hacia otro ser [2]). Consciente en el primero, al menos imperfectamente, y dirigida por el propio conocimiento, en el segundo es una gravitación necesaria e incoercible del ser hacia su fin o bien determinado. Lo expuesto no quiere decir que el apetito innato sea privativo de los seres desprovistos de inteligencia y conocimiento; antes al contrario, todos los seres, sin excluir los dotados de sentido y aun de inteligencia, a más del apetito elícito, por el que estos últimos obran como tales, poseen el apetito natural por el que obran por la inclinación misma de su naturaleza. Así, la inclinación de las potencias a su acto y objeto, vgr.: de la inteligencia a la verdad, pertenece al apetito natural: se realiza sin conocimiento previo, por gravitación innata de la naturaleza [1]). En el mismo acto de apetito elícito podemos y debemos distinguir los dos aspectos: el que viene de la naturaleza y el que sigue al conocimiento como tal. Así, en sus actos el hombre, como luego expondremos, tiende necesariamente al *bien* en sí, al *bonum in communi*, con *apetito innato*, y a *éste* o *aquel* bien concreto con *apetito cognoscitivo*. Más aún, esta tendencia elícita presupone y se apoya en la innata, a la que sirve; no hace sino encauzar hacia un bien determinado la inclinación natural al bien, poner los medios para la consecución del fin de ésta. Sólo en virtud de este apetito innato incoercible hacia el bien en sí—como luego se verá mejor (c. III, n. 9; c. III, n. 16; c. III bis y c. IV, n. 1)—el hombre puede determinarse a la consecución de éste o aquel bien. Por debajo del apetito elícito, y presionando sobre él, corre siempre la fuerza de la tendencia natural hacia su fin o bien, canalizada por aquél.

Sobre esta doble tendencia hacia el fin, innata y elícita, habremos de volver y precisar más todavía al tratar del acto voluntario y de la voluntad humana (cfr. c. IV, n. 5).

14. Toda finalidad implica una tendencia o apetito, y ésta, aunque sea elícita como acabamos de ver, se entronca siempre en un apetito innato, en *una inclinación natural, en una naturaleza. Fin y naturaleza* son, por eso, correlativos [2]). A la luz de la finalidad es precisamente como se logra la perfecta comprensión del concepto de *naturaleza, del orden natural* y *de las leyes naturales*.

1) *S. Theol.*, I-II, q. I, a. 2. Cfr. *Coment. de* PÈGUES, *op. cit.*, t. VI, p. 18-19, a este pasaje de la *Suma*; *Contra Gent.*, L. III, c. 2; L. IV, c. 19; *S. Theol.*, I, q. 45, a. 4; I, q. 59, a. 1, I, q. 80, a 1. RAEYMAEKER, *op. cit.*, pág. 207-209.

2) S. TOMÁS, *De Verit.*, q. 25, a. 1.

1) Cfr. J. GREDT, *op. cit.*, t. I, N.º 508, 2.

2) Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, q. 22, a. 2; q. 105, a. 5, y I-II, q. 1, a. 2.

Toda substancia es naturaleza en cuanto operante, en cuanto dice potencia física y activa para adquirir tal determinado acto o perfección ontológica de una manera estable [1]). "La naturaleza defínela Santo Tomás—es el principio del movimiento y quietud en aquél en quien está" [2]).

Para evitar confusiones, antes de continuar el estudio del concepto de naturaleza, vamos a precisar el de esencia, con el que se relaciona. Veremos así en qué orden se coloca la naturaleza y si depende ella de la voluntad divina. La esencia, tomada en un sentido metafísico, está constituída por todas aquellas notas sin las cuales un ser *no puede ser pensado*, sin las cuales *el concepto* de un determinado ser sería imposible y contradictorio, y por las cuales éste es tal y distinto de todo otro. Estas notas no son siempre realmente distintas, pueden ser aspectos de una misma realidad. De las notas de "animal" y "racional" consta metafísicamente el hombre. Con ellas tenemos todo lo que es necesario para tener el concepto de hombre, y si quitamos una de las dos, lo destruímos. La esencia metafísica, real como es desde el punto de vista de su contenido o concepto objetivo tomado de la realidad, no lo es en cuanto al modo de significarlo: se coloca en un orden conceptual rigurosamente universal, abstracto. En cambio, la esencia física se coloca en el orden de la existencia real: está constituída por todas aquellas notas realmente distintas, sin las cuales un determinado ser *no puede existir*. Retomando el mismo ejemplo, en este orden la esencia del hombre está formada por el alma y el cuerpo, dos substancias reales incompletas, pero distintas y separables. Todo ser, cualquiera sea el predicamento o categoría en que se ubica, tiene su esencia. Sin embargo, porque sólo en la substancia se verifica la noción de un modo absoluto, es a ella a quien se aplica

1) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 10, a. 1, c *In. V. Metaph.*, lec. 5.ª.

2) *In Phys.*, L. I, lec. I; *ibid.*, L. II, lec. I; *in IV Sent.*, dis. 43, q. 1, a. 1, ad. 3; *Contra Gent.*, IV, c. 35; *S. Theol.*, I, q. 29, a. 1, ad 4um; q. 115, a. 2; I-II, q. 10, a. 1.

principalmente la noción de esencia [1]). Por eso, substancia y esencia se emplean casi indistintamente. Pero la esencia física puede referirse a los constitutivos de un ser tomados ya estáticamente, en sí mismos *(substancia)*, ya como principios o raíz primera de su actividad específica o conveniente a su ser *(naturaleza)* [2]).

La naturaleza, pues, pertenece al orden físico y, como tal, absolutamente hablando, y a diferencia de la esencia metafísica, depende de la voluntad divina [3]). Porque las esencias se fundan en la Esencia divina y se constituyen *formalmente* en el Entendimiento divino, que no puede dejar de aprehenderlas, como no puede dejar de aprehender aquella Esencia. Tal aprehensión es, por eso, necesaria y lógicamente anterior e independiente de la Voluntad divina, y, por eso también, las esencias son *necesarias e inmutables*. En cambio, las *cosas existentes* dependen de la libre Voluntad divina y, por eso son *contingentes y mutables*. Dios, que no podría modificar esencia metafísica alguna, puede introducir cambios en las substancias en el orden físico y, *a fortiori*, en la *naturaleza o modo de obrar impreso en las entrañas* substanciales del ser. En efecto, la contradicción del primer caso no existe en el segundo.

Un poco más arriba (n. 12) hemos señalado la preeminencia de la causa final sobre la eficiente y, en general, sobre toda causa, y también la necesidad de que toda acción esté determinada, provocada y limitada por el fin o bien, a cuya realización u obtención tiende la causa eficiente. Sin fin no hay ejercicio de causalidad alguna. Toda acción, pues, por su concepto mismo, encierra la idea de movimiento ascendente hacia la consecución de un bien o fin; toda acción busca, en mayor o menor grado, cierta perfección, cierta plenitud o complemento de su ser. Esta tendencia podrá ser, a veces, equivocada en el sentido de que impida la realización de

1) S. Tomás, *De Essentia et Esse*, c. II, N.° 1.

2) Véase en la *S. Theol.*, I-II, q. 10, a. 1, las diversas acepciones de la palabra *naturaleza*. Cfr. E. Hugón, *op. cit.*, t. II; pág. 299 y sigs.

3) *S. Theol.*, I, q. 22, a. 2, c. y ad 3um.

la perfección de una potencia superior, pero nunca en relación con la potencia misma que busca su bien. Ya tendremos ocasión de ver la importante aplicación que este concepto metafísico tiene en el plano moral en orden a la tendencia de las pasiones a su propio objeto (c. III, n. 11).

La naturaleza se nos presenta, pues, como la substancia en movimiento ascendente hacia su superación y acabamiento ontológico, con un movimiento virtualmente recibido con su mismo ser y con el cual va irresistiblemente en busca de su fin o bien. Mas hemos visto que el fin no puede operar sino desde una inteligencia. Si, pues, las creaturas reciben su ser con un determinado movimiento, innato, como una naturaleza, el fin que las mueve no podrá estar sino en la Inteligencia divina del Creador. El es quien lo imprime en las entrañas de sus creaturas en esta tendencia irresistible de la substancia. El es quien constituye su *naturaleza*, que va a terminar necesariamente a su fin, que no es otro, en suprema instancia, que el mismo Dios, como veremos al determinar este fin en los seres creados (c. III). La naturaleza no es entonces sino la participación ontológica y la ejecución, por parte de la creatura, de la ordenación final existente en la mente divina; no es sino la substancia dirigida y puesta en movimiento y dirección hacia su fin, preestablecido por su Creador, conforme al ser de aquélla. La naturaleza dice, por ende, relación esencial a su fin o bien, es *ininteligible* sin el fin que lógicamente le antecede en la mente divina y que es su razón y su causa, lleva impresa en sus entrañas, en cierto modo, el fin que la determina, y su movimiento, definitivamente orientado, no es sino el vestigio del fin, para cuya consecución lo ha impreso y determinado en ella su divino Autor. A la manera como del solo movimiento del acero atraído por su centro imantado, aunque no viéramos el imán, podríamos concluir *a priori* su presencia y acción, no de otro modo, en el solo desplazamiento de la actividad de la substancia, en su *naturaleza*, nos es dado contemplar el fin a cuya conquista se dirige. A su vez, y por la misma razón, si nos fuera dado colocarnos en la Inteligencia

divina, desde donde el fin ejerce su influencia directora, y conocer este fin antes de verlo traducido en su efecto, podríamos deducir *a priori* el determinado movimiento, la *naturaleza* propia del ser creado, a la manera como podemos hacerlo nosotros mismos en nuestros actos de tendencia cognoscitiva, en los que el fin apetecido por la voluntad determina la acción de una o de otra facultad subordinada al imperio de aquélla. Siempre es del fin de donde arranca la especificación del acto que tiende a su consecución.

15. La naturaleza, hemos dicho, se coloca en el terreno de la esencia física. Está constituída en los seres materiales, según la doctrina aristotélico-tomista, por dos principios substancialmente distintos, relacionados entre sí como determinable y determinante, como potencia y acto: *la materia y la forma* (hilemorfismo). *La materia* es el puro no-ser en acto, la pura potencia real o capacidad receptiva de la perfección substancial, y por eso mismo carece de acto y sólo es concebible en razón de la forma, que la determina a constituir con ella misma tal determinado ser [1]). La *forma*, por el contrario, es el elemento determinante de la esencia, es el acto substancial recibido y limitado por la materia, por el que ésta se constituye en *tal* determinado ser en el orden físico [2]). De aquí la supremacía de la forma [3]) y el que las notas constitutivas de una esencia no sean sino la forma recibida en una materia, de la que, a su vez, toma su individuación [4]). Ahora bien, si tenemos presente la verdad, que luego demostraremos, de que Dios, en la creación y conservación de sus creaturas, no puede tener otro fin que la participación y manifestación de sus Perfecciones, de su Ser divino (c. III, n. 4) al que, por consiguiente, toda creatura está esencialmente dirigida, veremos que ésta se encamina *ipso facto* a la *consecución de un determinado grado de ser o acto* como hacia su propio fin, al grado de perfección correspon-

1) *S. Theol.*, I, q. 4, a. 1.
2) *S. Theol.*, I, q. 66, a. 1, 2, 4 y 6.
3) *S. Theol.*, I, q. 76, a. 1 y passim.
4) *S. Theol.*, I, q. 7, a. 1, y I, q. 44, a. 2.

diente a su forma o esencia precisa, como al propio complemento o acabamiento ontológico. De este modo se ve cómo la forma o esencia física o substancia encauza la actividad del ser en un determinado sentido, en el sentido de su perfección, responde así al fin al que el ser está dirigido y constituye, por eso mismo, *tal determinada naturaleza* que lo realiza [1]). La forma, pues, identificada con la naturaleza, nos manifiesta el fin o perfección hacia la que el ser se inclina, y en la dirección precisa que imprime a la acción del ser realiza de un modo concreto y preciso el último fin intentado por Dios en sus obras. La forma y su perfección es, en el orden ontológico e inmanente al ser, la traducción ejecutiva del fin trascendente del orden intencional de la Inteligencia divina. De aquí el que Santo Tomás, refiriéndose al fin del ser creado, emplee indistintamente, y como equivalentes, las expresiones de "perfección de la forma" o de "gloria divina" [2]). Existe, pues, una mutua relación entre fin y naturaleza o forma, y cada uno de estos conceptos nos conduce al conocimiento del otro.

16. Pero permítasenos todavía una precisión más sobre el concepto de forma o naturaleza como correlativa del último fin. Todo desplazamiento de una determinada potencia activa, esencialmente dirigida hacia la consecución de su bien, es decir, hacia la conquista de un *nuevo ser en acto*, debe proceder de un ser en acto, al menos en el mismo grado de actuación que el efecto, para que no haya más acto en éste que en la causa [3]). Semejante principio en la naturaleza es la *forma, acto substancial*, específico del ser. De la forma *como acto* procede toda la actividad del ser; de la forma como *acto* substancial específico procede la actividad

1) *S. Theol.*, I, q. 76, a. 1; I, q. 80, a. 1; III, q. 13, a. 1; y III, q. 54, a. 2.

2) S. Tomás, *in II Sent., Disp.* I, q. 2, a. 2; *De Verit.*, q. 22, a. 12.

3) La causa debe tener la misma perfección que el efecto, sea *formalmente* la misma (padre e hijo), sea *eminentemente*; es decir, realizada de una manera más perfecta que equivale y supera a la anterior. De este segundo modo contiene Dios las perfecciones de sus creaturas.

específica de esa naturaleza, es decir, aquélla por la que el ser se mueve esencialmente hacia su último fin. De aquí que el último fin de un ser esté expresado por su forma considerada no sólo estática, sino también dinámicamente, o sea no sólo como constitutiva de una substancia, sino también como principio dirigente de una actividad que se desplaza hacia la plenitud de la misma forma, hacia la perfección específica. Así, el hombre hacia la plenitud de su vida racional o espiritual.

Estas dos vías, por las cuales o ascendemos de la *naturaleza al conocimiento del fin* (orden lógico del entendimiento humano: de los efectos a la causa), o *descendemos del fin a la determinación de la naturaleza* (orden ontológico: de la causa al efecto), señalan los dos caminos para determinar el fin último del hombre y, en general, de toda creatura, ora leyéndolo *a posteriori* en el movimiento de la naturaleza, en la forma específica del ser, ora deduciéndolo *a priori* partiendo del conocimiento mismo de la Inteligencia divina que lo determina, camino éste que, a su vez, nos da una mayor comprensión de la naturaleza de los seres creados. El fin y la naturaleza, así como sus conceptos correspondientes, son, pues, correlativos. En el orden ontológico de la causalidad total, el fin es primero y determinante del segundo: es el fin quien determina en un ser el modo específico de tender a su perfección, o sea su naturaleza o forma específica. Esta es efecto de la causa final. En el orden de la causa eficiente o ejecutivo, es la naturaleza la primera y la que realiza el fin como efecto suyo. "Manifiestamente se puede ver—escribe Santo Tomás—que las cosas que han sido dispensadas por la divina Providencia siguen alguna razón. Porque se ha mostrado [c. 91 del mismo libro] que Dios, por su Providencia, ordena todas las cosas como hacia el fin; pero no de un modo tal que, mediante las cosas que se hacen, acreciente su bondad, sino que (por ellas) se imprima en las cosas la semejanza de su bondad en cuanto es posible. Pero porque es necesario que toda substancia creada sea inferior a la perfección de la bondad divina, a fin de que la semejanza de la bondad divina fue-

se comunicada a las cosas, fué conveniente que hubiese la diversidad en las cosas, a fin de que lo que no puede ser representado perfectamente por una sola, por diversas fuese representado de un modo más perfecto de diversas maneras; porque también el hombre, cuando ve que no puede expresarse suficientemente con un solo vocablo, multiplica de diversa manera las palabras para expresar con muchas su concepción mental. Y también en esto se puede considerar la eminencia de la divina perfección, en que la perfecta bondad, que en Dios está concentrada y con toda simplicidad, en las creaturas no puede darse sino según diversos modos y por muchas. *Mas las cosas son precisamente diversas porque tienen diversas formas, de las cuales obtienen su especificación. Así, pues, la razón de la diversidad de las formas en las cosas se toma del fin*" [1]).

La inclinación y movimiento de todo ser o forma hacia su propio bien, que se desenvuelve de un modo necesario, es lo que constituye precisamente—según dijimos más arriba (n. 13)—el apetito natural, y que en el sector de la actividad irracional origina *las leyes naturales* de tipo ontológico, de las que son manifestación fenoménica las leyes empíricas físico-químicas, biológicas e instintivas. El orden natural no es sino el conjunto de estas leyes, que se nos manifiestan íntimamente jerarquizadas y ordenadas hacia un único fin supremo del universo por una suprema Inteligencia. Al determinar en el capítulo III cuál sea este fin, se esclarecerá más perfectamente el concepto de naturaleza y orden natural como manifestación y realización de aquél. Por ahora bástenos constatar tan sólo este orden y leyes admirables del curso o movimiento natural de todos los seres hacia la unidad y perfección del universo. Con justeza ha señalado P. L. Lansberg el *Or-*

1) *S. Contra Gent.*, l. III, c. 97. Este lugar de la *S. Contra Gentiles*, tan rico en doctrina, rebasa el punto que aquí tratamos. Lo hemos querido traducir íntegro, porque nos ilustra sobre el fin de Dios al crear y el modo como se dirige a él, tal como ampliamente lo expondremos en el capítulo III. Por eso, allí volveremos a referirnos a este pasaje.

den del mundo como concepto central de la "Weltanschauung" de la Edad Media: "La idea central—escribe—que hace inteligible el pensamiento, la concepción del mundo y la filosofía medieval es aquella de que el mundo es un Cosmos, un todo ordenado, lleno de sentido y adorno, que se mueve ordenadamente según eternas leyes y disposiciones que, brotadas de Dios, primer Principio, también se relacionan con Dios, último Fin" [1]). Esta concepción medieval del mundo, tan exactamente captada por Lansberg, es la única que puede dar razón y explicación suficiente de la naturaleza.

17. Hemos demostrado más arriba que toda causa eficiente implica un determinado fin que le da sentido y dirección (n. 11). Pero para completar esta doctrina de la causa final, tan rica en proyecciones metafísicas y morales, vamos a plantear un nuevo problema: ¿No cabrán una serie infinita de fines o, por lo menos, varios fines o bienes a la vez, que conjuntamente, con subordinación o sin ella, la determinen? Procuraremos esclarecer esta cuestión, fundamental para el intento de nuestra obra, a la luz de la doctrina de Santo Tomás, expuesta principalmente en los artículos 4.° y 5.° de la I-II, q. I.

En el artículo 4.° de esta cuestión, el Santo Doctor explica claramente por qué es necesario un último fin en toda acción. En el orden de la causalidad, el proceso *in infinitum*—repugne o no en otros órdenes—es absurdo. La serie de causas subordinadas eficientes no se pondrían en acción y no producirían nunca el efecto sin el *primus motor immobilis*. En efecto, en el orden de la causalidad eficiente, como arguye en otro pasaje el Angélico Doctor [2]), el último término no se mueve (es decir, no es causado como efecto) sin previa moción del penúltimo, que le es, por ende, anterior en el orden real, y del mismo modo podríamos seguir preguntando sucesivamente de los siguientes hasta llegar a la con-

1) *Die Welt des Mittelalters und Wir*, Bonn, 1922, pág. 14.
2) *S. Theol.* I, q. 2, a. 3.

clusión de que el desplazamiento de la actividad causal de toda la serie de "motores" o causas implica la existencia y depende de la moción del *Primus Motor immobilis*, de una Causa incausada, de un primero distinto y anterior a toda la serie, que mueve (= causa) sin ser movido (= incausado). El movimiento o acción causal ha debido comenzar, pues, de este *Primus Motor* o Causa primera, sin la cual toda la serie de causas subordinadas entre sí hubiese permanecido en potencia y causar nunca nada. Ahora bien, si suponemos una serie infinita de causas intermedias, el influjo del Primer Motor o Causa incausada, punto de arranque necesario de la causalidad de toda la serie, no llegaría nunca al término y al efecto, *ipso facto* imposible. Pero es el caso que el efecto existe, es un hecho de experiencia. Luego la serie infinita de causas no existe. Lo que ocurre en esta cuestión es que quienes niegan la existencia de Dios por el recurso a una serie infinita de causas, incurren en una lamentable confusión del orden lógico y ontológico. Se razona mal cuando se dice: el efecto A ha sido producido por la causa B; ésta, por C, y así, sucesivamente, hasta el infinito, sin llegar nunca al primero. Porque si en el plano del conocimiento *ascendemos* en ese orden, en el causal ocurre lo contrario: *se desciende*, se parte del ontológicamente Primero, sin el cual los demás no tienen sentido (como acabamos de mostrar), y de suponer la serie infinita de causas, nunca se llegaría al efecto, que, sin embargo, existe. Si, pues, por absurdo se pudiese dar la serie infinita de causas subordinadas, no se evitaría por ello la Causa primera, como se pretende, sino tan sólo la llegada de la acción causal al último efecto, que, sin embargo, existe, desde que es el hecho empírico desde el cual se parte. Semejante hipótesis de la serie infinita de causas subordinadas, pues, por una parte, no impide la necesidad de la primera Causa, y, por otra, lleva al absurdo de la negación del efecto último, de cuya existencia precisamente, como de un hecho empírico, se parte en este raciocinio.

Hemos querido poner de manifiesto el absurdo de la serie infinita de causas subordinadas en el sector de la acción eficiente,

porque no de otro modo es absurda en el orden de la causa final. Una serie infinita de fines subordinados no llegaría nunca a mover el apetito—causa eficiente—sin un último fin, en orden a cuya obtención son apetecibles los fines intermedios. Una serie de fines subordinados sin un último y supremo fin es absurda de *fin*: equivaldría a una serie de fines intermedios para *algo* que, sin embargo, *no es*. Lo que da sentido al fin intermedio B es que conduce a C, y éste, a D, etc., y es recién el último, X, el que da sentido y sostiene en el concepto de finalidad a todos los anteriores [1]; no de otro modo que el *Primus Motor* sostiene el concepto de causalidad eficiente de toda la serie de agentes. Diluido así el concepto de fin en una serie infinita de fines sin un último fin, ella sería incapaz de determinar acción alguna. Con razón, pues, equipara Santo Tomás el absurdo de la serie infinita de causa finales sin el *primum Movens* o *Fin último*, del que reciben sus *vis movens* los demás fines intermedios, con el absurdo de la serie infinita de causas eficientes sin el *Primus Motor* o *Causa primera*, en virtud de cuya moción participan su *vis motor* a las causas intermedias. "En los fines, empero—así se expresa Santo Tomás—, se da un *doble* orden, a saber: *el orden de la intención y el orden de la ejecución;* y en ambos órdenes es necesario que algo sea primero. Porque lo que es primero en el orden de la intención, es como el principio que mueve el apetito: por lo cual, quitado el principio, el apetito no se moverá por ninguno. Pero lo que es principio en la ejecución es aquello por donde comienza la operación: por lo cual, quitado este principio, ninguno comenzaría a hacer algo. Ahora bien, el principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es el primero de aquellas cosas que son para el fin. De esta manera, pues, por ninguna parte es posible proceder hasta el infinito, porque si no hubiese último fin, nada se apetecería, ni acción alguna se terminaría, ni tampoco se aquietaría la intención del agente [operación que considera el

1) Cfr. ARIST., *Etica a Nicom.*, L. I, c. 2.

fin]. Y si no hubiese un primero en las cosas que son para el fin [= en el orden eficiente], ninguna comenzaría a obrar algo; ni se terminaría el consejo [= operación que considera los medios o causas eficientes para el fin], sino que procedería hasta el infinito" [1]).

Veamos, pues, cómo toda acción y, en general, toda causalidad—inclusive la intrínseca de la materia y forma—y, por consiguiente, toda existencia que no existe en fuerza de su esencia, sino que encuentra en otro la razón de existir, es decir, todo ser contingente, está determinado por dos términos extremos: por un lado, el *Primus Motor*, la Causa eficiente primera, con un número más o menos grande de causas intermedias, y por otro, el *Primus Movens*, el último Fin, con una serie más o menos abundante de fines intermedios.

Pero como el desplazamiento de la causa eficiente en un sentido preciso no tiene razón de ser sin la intervención de un fin, síguese de aquí—como enseña Santo Tomás en el citado texto de la *Summa* y dejamos sentado en el n. 11—que el fin es indispensable para cualquier acción y causalidad, ya que él determina al agente eficiente al acto, y éste, a las demás causas; y como, por otra parte, según acabamos de exponer, la serie ilimitada de fines sin el último diluiría la causalidad final, sin poder mover eficazmente a la actividad eficiente, impónese con toda evidencia la necesidad metafísica de un último fin en todo proceso causal. Porque, aunque en el orden de la acción, el último fin por ella obtenido es el último efecto que cierra el desplazamiento de la causalidad eficiente, en el orden de la intención, y mediante su presencia en la inteligencia del agente, es el *primero* y el que provoca y mueve toda la ulterior acción de causes eficientes. De aquí que la necesidad no sólo de un fin, sino también de un último fin en

1) *S. Theol.*, I-II, q. 1, a. 4. Ver también, *In I Meth.*, lec. IV y *I Eth.*, lec. II. Extensamente se ocupa S. Tomás de la doctrina del fin en el L. III *Contra Gent.* En el cap. 17 de este libro se ocupa de nuestro asunto.

la acción más insignificante, constituye un juicio analítico evidente por sí mismo, independiente de toda experiencia [1]). Sin el fin último, no tiene sentido ninguna causa final; sin ésta, tampoco lo tiene la causa eficiente, y del mismo modo, sin la eficienciente, queda impedida la actuación de la causalidad intrínseca, que constituye a los seres contingentes. Suprimido el último fin, tendríamos la paralización absoluta del universo; más aún, la completa anihilación del mundo creado, ya que su determinación a la existencia contingente se diluiría en una sin-razón, que excluye toda intervención de la Causa eficiente. Impedida toda actividad eficiente, se imposibilita radicalmente la existencia de todo ser contingente, de todo ser que no exista necesariamente, que no sea Dios, Fin de Sí mismo.

Tenemos así resuelta, en parte, la cuestión propuesta al principio de este párrafo. Es necesario un último fin. No es posible una serie indefinida de fines intermedios. Pero, ¿no cabrán, al menos, varios últimos fines independientes entre sí? De esta cuestión restringida al caso del hombre, pero con proyecciones aplicables a toda realidad contingente, trata Santo Tomás en el artículo 5.º de la cuestión antes citada. "La voluntad de un mismo hombre—dice el Doctor Angélico—no puede dirigirse a diversos objetos como a últimos fines." Tres razones da de ello. Citaremos la primera tan sólo: "Comoquiera que cada uno apetezca su perfección, aquello apetece alguien como último fin, que apetece como bien perfecto y completivo de sí mismo. Por lo cual, dice San Agustín en el capítulo I del libro 19 de la *Ciudad de Dios:* "Llamamos ahora fin del bien no aquel con que fenece y acaba de manera que desaparezca, sino con que se perfecciona, de modo que esté completo." Es necesario, por consiguiente, que el último fin de tal modo sacie todo el apetito del hombre, que nada apetecible se deje fuera del mismo; lo cual no puede ser si se requiere algo ajeno a la perfección del mismo. Por lo cual, no puede acaecer que

1) Cfr. J. M. Ramírez, op. cit., pág. 206 y siguientes.

el apetito de tal modo tienda hacia dos cosas, como si ambas fuesen el bien (o fin) perfecto" [1].

18. Mas si el hombre, y en general todo ser, por una parte, no puede obrar sin el último fin y, por otra, no puede tener sino un solo fin supremo, síguese que todo movimiento de su apetito, esté él dirigido al objeto que se quiera, está provocado y dirigido por el último fin. Síguese, por la misma razón, que el hombre y toda naturaleza no pueden apetecer objeto alguno sino en cuanto éste participa de algún modo del último fin, aun en el caso de que realmente se oponga a su consecución. De lo contrario, constituiría un fin independiente y tendríamos de nuevo dos últimos fines. Santo Tomás apunta, además, estas dos razones: "*En primer lugar*, porque cualquier cosa que el hombre apetezca, lo apetece bajo la razón de bien; lo cual, ciertamente, si no se apetece por el bien perfecto, que es el último fin, es necesario que se lo apetezca como tendente al último fin, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su consumación, como aparece en las cosas que hacen la naturaleza y el arte; y así, todo el comienzo de perfección se ordena a la perfección consumada, que se obtiene por el último fin. *En segundo lugar*, porque el último fin, en cuanto mueve al apetito, es como el primero que mueve en las demás mociones. Pero es manifiesto que las causas segundas que mueven, no mueven sino en cuanto son movidas por el primer *movens*; por lo cual, las cosas apetecibles segundas [= creadas], no mueven el apetito sino en orden al primer apetecible, que es el último fin" [2].

Toda la actividad humana y la de todas las creaturas, como su mismo ser, están determinados y dirigidos por el último fin. El hombre y todo ser, en general, no puede apetecer objeto alguno sin apetecer a la vez el último fin y en virtud del último fin.

1) *S. Theol.*, I-II, q. I, a. 5. Cfr. J. M. Ramírez, *op. cit.*, t. I, p. 365 y siguientes.

2) *S. Theol.*, I-II, q. 1, a. 6. Cfr. *S. Contra Gent.*, L. III, c. 17 y sgs.

Aun Dios, como veremos, no puede crear ni hacer nada fuera de sí mismo si no es teniendo su divina Perfección como fin de su obra.

19. Antes de pasar a tratar el tema fundamental de esta tesis, del que se alimenta toda la actividad moral, el último fin del hombre, vale la pena subrayar la conclusión, preñada de secuelas psicológicas y morales, a que acabamos de llegar, de que el hombre no puede querer nada (actividad práctico-moral) sino en virtud del apetito natural de su último fin, desenvolviéndola a la luz de un principio tan caro y frecuente en la pluma de Santo Tomás como fundamental en su sistema: "*Sicut in speculativis ita in operativis*", que nos hará comprender y gozar del paralelismo armónico vigente entre el orden práctico (moral) y el especulativo (metafísico-gnoseológico) de la actividad específicamente humana, que nacen de una misma raíz: del ser y de sus exigencias ontológicas.

CAPITULO II

EL ORDEN ESPECULATIVO Y EL ORDEN PRACTICO, PARALELAMENTE CONSTITUIDOS SOBRE LA BASE DEL SER

Toda la filosofía de Santo Tomás está estructurada sobre el ser y sus exigencias esenciales; no es sino la captación exacta del contenido de esta noción primera desenvuelta con toda exactitud en el orden lógico, conforme a sus conexiones ontológicas.

Es el ser el que sustenta y apoya toda la actividad humana en sus manifestaciones específicas de inteligencia y voluntad, que se posesionan de él bajo la noción trascendental de *Verum* y *Bonum*, respectivamente.

1. El acto del entendimiento se apoya y tiene sentido gracias al ser, en cuya inteligencia descubre él todos los matices y conexiones de la realidad, y, en última instancia, en el Ser de Dios, en quien todo ser se apoya ontológicamente y sin el cual no tiene razón de ser.

Por una inclinación natural que constituye el hábito del "*intellectus principiorum*", que llama Santo Tomás, la inteligencia capta de una manera inmediata, evidente y necesaria el ser y sus principios ontológicos que lo gobiernan (principio de identidad o de no-contradicción, razón de ser, causalidad) [1].

1) Cfr. *In. II. Sent. dis.* 24, q. 3, a. 3, ad 2um.

La existencia y esencia del ser no son por eso demostrables ni necesitan demostración, según dijimos más arriba. Se imponen con toda evidencia a la inteligencia, y cualquier conato de negación o duda proyectado sobre ellas tendría sentido gracias a la misma noción primera del ser y sus principios, que se pretenden negar (cfr. antes c. I, n. 2 y 3).

Lo que queremos subrayar, para luego ver mejor el paralelismo de la actividad práctica con la especulativa, es que esa noción del ser y sus principios, aprehendidos *quasi* intuitivamente por la inteligencia, son la base de todo el desarrollo lógico con que ésta, enriquecida con los datos empíricos, llega a nuevas verdades y controla su valor.

Con el ser y los principios primeros, la inteligencia recibe la inteligibilidad y evidencia total de sus ulteriores pasos: toda la actividad lógica deductiva, es decir, del orden analítico o de las causas, perteneciente a la razón o inteligencia discursiva, no consiste sino en llevar la luz inteligible, debida una vez por todas inicialmente y sin esfuerzo en la intuición del ser y sus principios del *intellectus principiorum*, a ulteriores verdades, extendiendo así el dominio de sus evidencias [1]).

Para su logro, la inteligencia ora desarrolla el sentido de que está preñado el ser, ora, inversamente, busca la verdad de una proposición, reduciéndola paulatinamente a sus proposiciones más y más generales hasta ponerla así en contacto y entroncarla en la inteligibilidad primera del ser y sus principios, para hacerla brillar con su inteligibilidad y evidencia. Sea, pues, por vía descendente proyectando la inteligibilidad primigémina del ser a ulteriores verdades, sea buscándola por vía ascendente a partir de una verdad determinada, toda su inteligibilidad recíbenla los objetos racionales de la inteligibilidad de las primeras nociones del ser, a cuyas exigencias se conforman. Ver la verdad de un juicio

[1]) Cfr. *In. II. Sent., Disp.* 24, q. 1, a. 3 y *De Verit.*, q. 14, a. 6.

no es sino reducirlo a los primeros principios, contemplarlo como derivado de ellos [1]).

Demostrar en sentido estricto una verdad no es sino eso: derivarla, por uno u otro camino, como conclusión de las nociones primeras del *intellectus principiorum*, obtenerla como proyección de su luz inteligible o esclarecerla en ella.

Toda verdad, toda proposición es asimilable por la inteligencia en razón *del ser* y sus primeros principios que, iluminándola por dentro, la hacen inteligible. En virtud del ser inteligible, alma que está en el seno de toda realidad, ésta es inteligible y, como tal, captable como verdad por la inteligencia.

Y esto es verdad no sólo para las proposiciones analíticas, a que principalmente nos referimos, sino aun para las verdades empíricas, a las cuales no se podría llegar por pura vía demostrativa: sólo por el ser son inteligibles.

Precisemos más todavía el alcance de lo que venimos afirmando. El orden analítico versa sobre proposiciones esenciales y, como tales, evidentes y necesarias. La necesidad y evidencia de estas verdades se descubre reduciéndolas a la evidencia del ser y de sus primeros principios, por sólo análisis inteligible de las esencias e independientemente de la experiencia.

Conviene notar de paso que el origen empírico de todas nuestras ideas no se opone a nuestra afirmación; porque, si bien es verdad que a todas nuestras ideas llegamos a partir de nuestra experiencia, no es verdad, como pretende el empirismo, que nos sean dadas formalmente tales por ella, en cuyo caso la inteligencia sería una duplicación inútil de los sentidos; ni mucho menos que la síntesis de nuestros juicios sea siempre empírica [2]). En po-

[1]) Arist., *Analy. Post.*, c. XV, n. 2, p. 170 del t. I de la Edición Didot, París, 1927.

[2]) No podemos detenernos aquí en la demostración de este punto central de la psicología: el origen de nuestros conceptos. Remito para ello al lector al c. IV, n. 4 y sgs. y c. IX, n. 2 y sgs. de mi obra, ya citada, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás.*

sesión de las esencias necesarias, logradas por abstracción a partir de la experiencia, la inteligencia con sólo el análisis de su contenido, descubre las relaciones universales y necesarias de identidad o contradicción, independientemente de toda experiencia [1]).

El orden sintético, en cambio, versa sobre verdades existenciales que se realizan contingentemente y a las que no nos es dado llegar por sólo análisis de la esencia. Para la captación de esta síntesis es menester la *experiencia, que no ve el porqué* de la síntesis, sino que simplemente la verifica, la capta. Pero aun en el juicio sintético o empírico, es menester la intervención del ser y sus principios. La experiencia es necesaria, pues ella solamente puede captar la síntesis en su contingente existencia individual; pero esa síntesis llega a expresarse inteligiblemente en un juicio, gracias al ser y a sus principios que lo iluminan. Los datos empíricos adquieren inteligibilidad y firmeza lógica al ser volcados en los moldes inteligibles de las primeras nociones del *intellectus principiorum* que éste descubre en el fondo de toda realidad. Sin ellos nos quedaríamos en el orden meramente sensible, en el puro cambio de la realidad contingente, y la inteligibilidad se diluiría enteramente, y no habría juicio ni proposición posible que expresase semejante realidad. La experiencia verifica el sondeo de la realidad y vuelve con la riqueza de los datos individuales contingentes que no podemos lograrlos con la sola inteligencia; pero es a la luz de las intuiciones primeras inteligibles que ellos se iluminan como *objeto* para el entendimiento y cobran sentido ontológico estrictamente tal.

Toda verdad, sea analítica, sea sintética, se ilumina, pues, en la evidencia inteligible del ser y de los primeros principios: en el primer caso, independientemente de la experiencia por sólo análisis o consideración de las esencias y reducción a las primeras nociones; en el segundo, mediante la experiencia, que acarrea los

1) Cfr. E. Hugón, *op. cit.*, t. III, *Metaphysica Psychologia*, p. 67 y siguientes, 49 y sigs.

datos cambiantes de la existencia individual a su luz inteligible.

Recapitulando, pues, lo dicho, tenemos que la verdad de un juicio puede referirse a la esencia o a la existencia. Fuera del caso de Dios, situado más allá del objeto puesto al alcance inmediato de nuestra inteligencia, y cuya Esencia es su Existencia, en todos los seres finitos [1]) la esencia es realmente distinta de la existencia. Nuestra inteligencia tiene como objeto formal propio —es decir, lo que como primero y como tal aprehende y en razón del cual aprehende todo lo demás—el ser o esencia de las cosas materiales, abstracción hecha de las notas materiales individuantes [2]); su primer contacto con el ser no lo alcanza sino en las cosas materiales, desde donde, por abstracción y analogía, alcanza el ser de las demás realidades. Inmediata y directamente aprehende la esencia universal y abstracta del ser individual material; pero la individualidad misma, en que se sitúa lo existencial, no lo capta sino indirectamente por los sentidos, y con referencia a los sentidos [3]), sin llegar a la visión de su esencia o constitutivo inteligible, sin conocerlo desde dentro.

Por eso, el orden existencial no es sino intuitible por la experiencia sensible o interior, según los casos. La inteligencia no puede deducirlo desde la esencia, y para llegar a su aprehensión necesita referir su conocimiento inteligible de la quiddidad a los datos de la intuición empírica.

Mientras *en el orden de las esencias* la inteligencia intuye abstractivamente en ese cielo límpido de sus notas constitutivas y desde allí desentraña *deductivamente*, o desde dentro, por *sus causas*—científicamente, en el sentido aristotélico-tomista—su rico

1) Cfr. Sto. Tomás, *S. Contra Gentes*, II, 52. *S. Theol.*, I, q. 3, a. 7 ad 1; I, q. 3, a. 4, etc.; *De Spirit. Creat.*, 1.

2) No podemos desarrollar aquí este punto fundamental de la psicología. Cfr. nuestra obra, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. IV, n. 4, 5 y 8.

3) *Ibid.* c. IV, n. 6.

contenido o sus exigencias virtualmente en éste contenidas; en cambio, *el orden de la existencia* concreta resulta directamente impenetrable—a causa de la materia—para la inteligencia, que sólo lo aprehende indirectamente, a través de los sentidos. En el primer caso, la inteligencia formula juicios analíticos *a priori*, cuyo valor es independiente de la experiencia, por sola consideración del sujeto, en cuya comprensión se encuentra el predicado como nota suya esencial o como propiedad por ella exigida; en el segundo, expresa juicios sintéticos *a posteriori*, cuya verdad no es deducible desde la esencia por mera consideración de sus términos, sino verificable tan sólo por la experiencia.

Pero lo que aquí queremos destacar es que tanto en los juicios analíticos esenciales *(a priori)* como sintéticos o existenciales o empíricos *(a posteriori,)* la verdad no se hace patente sino en el juicio, en la luz inteligible de una esencia, vale decir, del ser: en los juicios analíticos, ya que el predicado surge de la verdad de la esencia del sujeto, en los juicios sintéticos, ya que la existencia empíricamente aprehendida y expresada en el sujeto se esclarece y se hace asible inteligiblemente en la luz del ser o esencia universal del predicado.

Ahora bien, el ser, el primer elemento constitutivo esencial de toda realidad—captado por nuestro entendimiento encarnado, *primo et per se* o como objeto formal propio, en las cosas materiales, vale decir, como *ser* o *quidditas rei materialis*—, y de igual modo los primeros principios que lo son primeramente de la realidad, y, como tales, cargados con una significación eminentemente ontológica, son captados intuitiva, bien que abstractamente, a través de los sentidos, por la inteligencia (c. I, n. 3). Si, pues, la inteligibilidad y valor de las primeras nociones y principios lógicos están tomados y son, ante todo, nociones y principios ontológicos, si el orden lógico está insertado y alimentado por necesidades ontológicas, síguese que las conclusiones de nuevas verdades logradas por una demostración o desarrollo lógico a partir del ser y sus nociones o de esencias determinadas alcanzadas a través de los

datos empíricos, esclarecido así desde dentro por la inteligibilidad esencial, tienen alcance ontológico, y las consecuencias lógicas están insertadas o causadas por conexiones reales. En síntesis, la inteligibilidad del ser y sus primeras nociones, que iluminan todos los pasos ulteriores de la razón, brota del ser y es éste, por ende, quien da consistencia y validez objetiva al encadenamiento de las necesidades lógicas [1]).

El orden lógico de las proposiciones, en cuanto a su contenido (no en cuanto a su forma), es decir, el orden especulativo es, por eso, siempre gnoseológico-metafísico. Es imposible la separación de estos órdenes. Constituye un hecho significativo la coincidencia de la doctrina de Santo Tomás en este punto con las conclusiones del puro análisis fenomenológico de Husserl: las necesidades lógicas se derivan del objeto. ¡Lástima que luego el filósofo de Friburgo, al extremar su análisis, disloque el *objeto* del *ser* que le da sentido, diluyéndolo de nuevo en la pura inmanencia trascendental!

El orden lógico-especulativo está calcado, según el Doctor Angélico, sobre el de la causa eficiente [2]). En su manifestación más perfecta, que es la demostración por vía deductiva a partir de nociones que virtualmente contienen la conclusión, el movimiento racional procede como el de la causa eficiente, que en el orden existencial precontiene su efecto en potencia o virtualmente.

2. El ser, que como *inteligible* abierto a la inteligencia es *verum*, como capaz de colmar un vacío ontológico de otro, como perfección de otro ser, es *bonum*, es fin (cfr. c. I, n. 7-10) [3]).

[1]) Cfr. ARIST., *Metaf.*, L. IV, y el *Coment.* corresp. de S TOMÁS.

[2]) Cfr. S. TOMÁS, *In Post. Analy.*, Lib. I, lec. 3, n. 1; *In II Phys.*, lec. 5, n. 8; *Contra Gent.*, Lib. III, c. 57; *In I Sent., dist.* 17, q. 1, a. 3; *In III Sent.*, dist. 28, q. 1, a. 6.

[3]) El orden lógico-especulativo va de las premisas a la conclusión como de la causa al efecto; el movimiento de la deducción está calcado en el de las causas eficientes a sus efectos (ver última nota del número anterior), así como el práctico sobre el de la causa final (*Contra Gent.*, L. I, c. 76 y 80). Por lo demás, hemos visto la implicación de los órdenes cau-

Así como la inteligencia por el *habitus principiorum*, por una inclinación natural infrustrable capta el ser y sus principios supremos, base de todos sus ulteriores desenvolvimientos, del mismo modo la voluntad aparece también natural e irresistiblemente inclinada hacia el bien en sí, hacia su *fin supremo*, y sólo en virtud de esa inclinación natural puede querer los diferentes objetos que, como *ser que son*, participan por eso mismo, de algún modo, de la noción de bien (cfr. c. III, n. 10 y c. IV, n. 3). La voluntad se manifiesta de este modo orientada en toda su actividad hacia un fin supremo, que es—como luego veremos (c. III, pár. II, y c. III bis)—el bien en sí mismo con su consiguiente felicidad, y ello no por una determinación libre, sino por una inclinación innata recibida con su naturaleza y que constituye, por eso, su apetito natural [1]).

En virtud de esta inclinación hacia el bien o fin último como su objeto necesario (c. IV, n. 8), la voluntad no puede querer cosa alguna sino en cuanto participante de la razón de bien y contemplada bajo esa misma razón [2]).

Lo que es el *ser* como *verum* o inteligible en el orden especulativo es el *ser* como *bonum* en el orden práctico. Y así como las conclusiones en el orden especulativo se iluminan derivándose de la noción del ser y de sus primeros principios, que proyectan de este modo su inteligibilidad sobre ellas, haciéndolas captables para la inteligencia; no de otro modo los objetos particulares de las de-

sales eficiente y final, bajo la hegemonía de éste (c. I, n. 12 y 18). De ahí nace esa correspondencia que vamos a señalar en el texto, entre la estructuración del movimiento lógico del orden especulativo y la del movimiento finalista del orden práctico. En el primero todo dimana del ser como verdadero y de sus primeros principios; en el segundo todo se mueve hacia el ser como bueno o fin y hacia sus principios supremos (cfr. Dom Odon Lottin, *L'ordre moral et l'ordre logique d'après Saint Thomas d'Aquin* en *Anales de l'Institut Superieur de Philosophie de Louvain*, t. V, 1924, p. 301-399).

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 8, a. 2.

2) Cfr. S. Tomás, *De Verit.*, q. 22, a. 2.

cisiones prácticas se esclarecen como objeto de la voluntad, es decir, se hacen *apetecibles*, en cuanto la noción primera de bien se extiende hasta ellos para hacerlos partícipes de su contenido y, como tales, colocarlos dentro del fin, en el que únicamente se mueve la voluntad (c. I, n. 13).

Análogo al movimiento dialéctico del orden especulativo, a partir de la noción u objeto primero de la inteligencia y proyectando su inteligibilidad sobre todas las conclusiones lógicas y aun sobre los datos empíricos, es el movimiento del orden práctico a partir de la noción de fin o fin último, objeto primero y natural de la voluntad que se proyecta a los diversos objetos particulares, como a conclusiones o derivaciones suyas [1]). Estas *conclusiones* del orden práctico no son otra cosa que los *medios* vinculados a la obtención del fin y que, por ende, conducen la voluntad al bien, y, como tales, participan de la noción del bien. La *conclusión* se esclarece *inteligiblemente* en *virtud* de la luz de las premisas o verdades superiores y, en última instancia, del *ser* y sus nociones. Los *medios* se tornan *apetecibles* en virtud de la nota del *bien* y, en última instancia, del bien o fin último a que conducen (verdadera o erróneamente, no de otro modo del que acaece en el orden lógico). Y como toda la inteligibilidad de las conclusiones deriva del ser *verum* y de sus principios especulativos, toda la bondad de los medios proviene del último *bien* y de sus principios normativos o prácticos.

Así como tenemos en el *intellectus principiorum* el hábito natural de la inteligencia para aprehender el ser y sus nociones primeras, del mismo modo la *sindéresis* es el hábito de la inteligencia práctica, que capta el bien o fin último y los primeros principios normativos de la voluntad (ya que ésta es facultad ciega y dirigida en sus pasos por la inteligencia), y el *appetitus naturalis*, el hábito de la voluntad que la inclina al bien [2]).

1) Cfr. S. Tomás, *In II Sent.*, dis. 24, q. 2, a. 3.

2) Para el intellectus y la sindéresis, cfr. S. Tomás, *De Verit.*, q. 16, a. 1; *In II Sent.*, dis. 39, q. 3, a. 2 ad 3; *S. Theol.*, I, q. 79, a. 12; II-II,

Y como la noción de bien es una perfección, algo ontológico, es el ser en cuanto acto apetecible, síguese que toda la actividad de la voluntad se desplaza hacia la posesión de un bien real.

Una diferencia existe, sin embargo, entre el movimiento de la voluntad desde el bien a los medios y de la inteligencia desde las nociones primeras inteligibles del ser a sus conclusiones, y es que, mientras la inteligibilidad del ser se proyecta a las verdades derivadas según el modo de causalidad eficiente, dirigiéndose de sí de lo ontológicamente primero a lo que es último (en la demostración perfecta o deductiva), la bondad, en cambio, se proyecta a los medios según el modo de causalidad final, viniendo la noción de bien desde lo ontológicamente último a lo primero, desde el fin a los medios [1]).

La inteligibilidad o verdad y bondad, nociones ambas trascendentales del ser y convertibles en él, rigen y encauzan esencialmente toda actividad espiritual humana.

Todo nuestro movimiento inteligente y volitivo se sostiene, se centra y se desarrolla sobre el ser.

Y como el ser sobre el que inmediatamente se apoya la inteligencia y voluntad humanas es el ser contingente y creado, cuya consistencia ontológica *(ens)*, *inteligibilidad (verum)* y *bondad (bonum)* es participada y sostenida por el *Ser*, *Inteligibilidad* y *Bondad* divinas, síguese que toda la actividad espiritual humana no sólo proviene, como de Causa eficiente primera, sino que también se sostiene y dirige, en última instancia, como a Fin postrero, hacia el *Ser* Supremo, *Verdad* y *Bondad* infinitas, realizándose así la unidad total ontológica causal de nuestra actividad en Dios,

q. 47, a. 6 ad 1; *in II Sent.*, dis. 24, q. 2, a. 3. Para el hábito del apetito natural, cfr. S. Tomás, *De malo*, q. 6, a. único; *De Anima*, L. II, lec. 5; *S. Theol.*, I, q. 80, a. 1; q. 81, a. 2; y q. 87, a. 4; I-II, q. 63, a. 1; e *In IV Sent.*, dis. 33, q. 1, a. 1. (Véase el n. 14 del c. I de este trabajo.)

1) Cfr. S. Tomás, *Contra Gent.*, L. I, c. 76; y L. I, c. 80; *In III Sent.*, dis. 33, q. 1, a. 1; *S. Theol.*, I-II, q. 14, a. 2.

Ser Absoluto, Causa Primera y Fin Supremo de toda realidad y cambio, con la consiguiente supremacía del ser sobre el devenir, del acto sobre la potencia [2]).

Y no sólo la actividad humana y la de todas las creaturas, sino su mismo ser están determinados por Dios como Causa Primera eficiente y Final último. Sólo Dios es la *Existencia*. La creatura *es la esencia*—que es por participación de la Esencia divina—que de Dios recibe contingentemente su existencia. Y este esencial *no ser, sino tener existencia*—constitutivo metafísico de la creatura—, exige, esencialmente también, hasta donde hay un incremento de la existencia—creación, conservación y acción de la creatura—, la intervención de la Existencia de Dios, que dé razón de aquélla. Nada es y nada puede llegar a ser el ser finito; no existe ni puede acrecentar su existencia sino bajo la acción eficaz de la Causa eficiente primera. Y del mismo modo, el ser finito nada es ni puede llegar a ser sin la moción de la Existencia divina. De otro modo, habría en el mundo un acrecentamiento de la existencia sin causa, sin razón de ser. Y comoquiera que la causa eficiente, según dijimos antes (c. I, n. 11), no puede obrar sin un fin, la Causa Primera que por su Esencia misma no puede depender de otro, deberá ser último Fin, Causa final suprema de todas las cosas.

El ser de Dios, que es su Existencia, aparece así Causa eficiente primera, la fuente de todo ser, de toda existencia en su substancia y en su actividad, de tal modo, que nada existe ni se acrecienta en su ser sino bajo la moción de la Existencia divina; y, a la vez, es la Causa final última, término supremo de todo existir y movimiento del ser creado.

3. En este doble movimiento frente al ser tiene origen la actividad especulativa y práctica del hombre. Porque o es el ser el que va al hombre por su inteligencia, o es el hombre que va al ser por su voluntad. En el primer caso, la inteligencia contem-

2) Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe du finalité*, c. I.

pla al ser en sí mismo, se detiene frente a él, como verdadero, conviene con él en la identidad intencional del conocimiento; en el segundo, la voluntad se mueve hacia su posesión como bien, como perfección suya ontológica [1]). Pero ambas direcciones de la actividad espiritual están sostenidas por el ser trascendente y, en definitiva, por el Ser.

Semejante actitud práctica de la voluntad y de la inteligencia que la dirige (cfr. n. 4 de este capítulo) es doble, según lo enseñaba Aristóteles [2]). Puede, en efecto, la voluntad tender a la posesión o realización de un ser, que, si bien no la perfecciona a ella intrínsecamente como bien suyo, es, sin embargo, un instrumento capaz de facilitar su perfección. Es el dominio del *arte*, que llamaba Aristóteles, y que hoy podríamos traducir con el nombre de *técnica*, y que comprende toda la actividad humana en cuanto tiende a realizar el bien en objetos exteriores a ella. Comprende todas las artes bellas y mecánicas, toda la actividad del *hacer* noético del hombre ("ordo rerum factibilium", S. Tomás).

El conocimiento de estas *artes* o *técnicas* de los medios para lograr tales fines o bienes extrínsecos a la propia perfección constituyen las ciencias "poiéticas" o "artes" de Aristóteles: conocimiento subordinado a un fin extrínseco al hombre. Este dominio cognoscitivo del arte se coloca por sobre la experiencia, pero sin llegar a constituir una ciencia propiamente tal, en el sentido aristotélico [3]). La ciencia es, en efecto, de lo *universal*, de lo *esencial*; en cambio, el arte está constituído por un conjunto de reglas para

1) S. Tomás, *In II Ethicorum*, lec. 2.

2) Cfr. *Mag. Mor.*, c. 35, t. p. 156 (ed. Didot) y L. VI, c. 5 y sgs. de la *Etica a Nicómaco*, t. II, p. 67 y sgs., y el *Coment.* de S. Tomás a este pasaje. Véase, también sobre todo este tema, mis obras, *Lo eterno y lo temporal en el Arte*, II parte, c. I, n. 2-8, C. E. P. A., Buenos Aires, 1942; y *El Arte Cristiano*, n. 1 y 2, separata de la revista *Logos*, Buenos Aires, 1946.

3) Arist., *Met.*, L. I, c. I, t. II, p. 468 y 469; y *Coment* corresp. de S. Tomás.

obtener un determinado y concreto artefacto. Es un conocimiento que, descendiendo de estas reglas generales del *hacer*, se introduce en lo individual concreto para ordenarlo a un fin determinado. Como hábito subjetivo capaz de aplicar las normas generales a cada caso particular, desempeña en el orden del *hacer* un papel arquitectónico, análogo al que en el orden del *obrar* moral desempeña la virtud de la prudencia (cfr. c. X, n. 5)[1]). Sin embargo, el arte se ubica por sobre el conocimiento puramente empírico de la experiencia (generalización del conocimiento sensible) y participa en algo del conocimiento científico, según el pensamiento de Santo Tomás, de que tanto en el orden del ser como del conocer el superior de un determinado plano jerárquico participa del inferior del plano superior. En efecto, el arte da al que lo posee la visión del *porqué* del uso de tales medios para el logro de tales fines. Los operarios de una sección técnica no verán el porqué de la pieza que ellos fabrican, no poseen el *arte* de fabricar el instrumento que con aquélla se construye: sólo el *jefe* es quien posee el "*arte*", el conocimiento arquitectónico que ordena a los diversos obreros a la ejecución del fin propuesto. Otro tanto ocurre en el arte de la guerra o de la Medicina, en los que sólo el estratega o el médico conocen, respectivamente, el porqué de los medios empleados. El arte está sobre la experiencia cuanto el director sobre el obrero, el estratega sobre el soldado o el médico sobre el enfermero [2]).

Mas la voluntad puede tender también al logro de un bien intrínseco suyo, de algo que—real o ilusoriamente, no interesa en este momento—colma su apetencia, que ontológicamente la perfecciona. Es el dominio de la *práctica* estrictamente tal, que

1) Cfr. S. Tomás, *Contra Gent.*, Lib. II, c. 75.

2) Ver, además de los textos citados de Arist. y S. Tomás, *Apuntes* del *Curso* del Dr. Tomás D. Casares *sobre Historia de la filosofía antigua y medieval*, dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de Bs. As. el año 1935. Cfr., además, del mismo autor (Casares), *Jerarquías espirituales*, p. 157 y sgs. Buenos Aires, 1928.

abarca toda la actividad humana en cuanto se dirige a la consecución de su propia perfección. Es el dominio de toda la actividad moral, individual, familiar y civil del hombre (Etica, Economía, Política), del *obrar* πρᾶττω humano ("ordo agibilium", S. Tomás). Es a esta *actividad práctica* a la que aquí nos referimos [1]).

La actividad práctica no es, en términos metafísicos, sino el movimiento de la potencia al acto provocado por el último fin o supremo bien, de cuya posesión la voluntad carece y hacia el cual tiende por propia naturaleza (cfr. c. I, n. 18; c. III, n. 10, y c. IV, n. 3).

4. Pero es el caso que la voluntad no puede querer nada sino bajo la dirección de la inteligencia que le propone el ser fin (cfr. c. I, n. 2). De aquí una doble posible actitud de la inteligencia frente al ser. Porque o llega a su objeto y se detiene en la contemplación de la verdad, y tenemos el conocimiento estrictamente *especulativo* o *teorético*, o, por el contrario, su conocimiento de la verdad se subordina a la actividad de la voluntad a la que representa su objeto, su fin, y entonces estamos frente a su actividad *práctica: se conoce para obrar*. En el conocimiento especulativo el movimiento es simple, termina en el objeto; en el práctico, en cambio, es doble; va al objeto en relación con la voluntad y para servir de norma a la actividad de ésta. Por eso, mientras el conocimiento especulativo es causado por el objeto, el práctico es más bien causa del objeto, no eficiente, sino directora o normativa [2]).

Como conocimiento, el práctico es inferior al especulativo, está reducido a la condición de *medio*, pues la actividad intelectual

1) Cfr. J. Maritain, *Art et Scolastique*, 2.ª ed., p. 7. L. Rouart, París, 1927. Traducción castellana de Juan A. González, La Espiga de Oro, Buenos Aires, 1945.

2) Cfr. Arist, *De Anima*, L. III, c. VII, p. 262 y sgs. de la ed. crítica del P. Siwek. Universidad Gregoriana, Roma, 1933. Ver el *Coment.* corresp. de S. Tomás y además, *In III Sent.*, dis. 14, ad 2um.

está sometida a la de la voluntad, en cuya inclinación tan sólo puede descubrir su objeto.

Conviene precisar la distinción entre la inteligencia especulativa y práctica. La primera, hemos dicho, no busca sino la verdad, mientras que la segunda se constituye en norma de acción. En primer lugar, no hay que confundir esta razón práctica, *causa formal* o *directora* de acción, con la voluntad que opera bajo su dirección y es la *causa eficiente* del obrar; confusión en la que ha incurrido Kant en su *Crítica de la razón práctica*. Ni basta la intervención de la voluntad sobre el acto de la inteligencia para que éste se constituya en un orden práctico. De hecho, la voluntad interviene, casi siempre, en todo acto de inteligencia especulativa, pues teniendo ella el bien o fin como objeto formal y siendo la verdad *fin* de la inteligencia, la voluntad mueve a ésta en la búsqueda de su objeto [1]). Más aún: tampoco basta decir que la razón especulativa busca la verdad, y la práctica, el bien; ambos objetos, como inteligencia y voluntad, están interpenetrados en la acción. La verdad es *fin* o bien de la inteligencia, como el *bien* sólo es captable como *verdad* a través del conocimiento que formalmente causa el acto voluntario. La verdadera diferencia de las dos razones, especulativa y práctica, está en el fin, término de su movimiento a que se dirigen: *descubrir* el aspecto necesario y universal de las cosas, en el primer caso, y conocer *para dirigir* la acción concreta y contingente, en el segundo [2]). La ciencia práctica, desde su comienzo, inicia un movimiento cuyo término es indefectiblemente la dirección del acto individual, por más que en sus primeros pasos se detenga en principios generales de acción [3]).

1) Cfr. S. Tomás, *In III Sent.*, q. 2, a. 2, q. 1, a. 2 ad 3um.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 91, a. 3 ad 3um.

3) Cfr. Maritain, *Para una filosofía de la persona humana*, ed. de Cursos de Cultura Católica, 1937, p. 54 y sgs.; Yves de Simon, *La connaissance morale*, Desclée de Brouwer, París, 1934; Lottin, *L'ordre morale...*, págs. 301-399, esp. 329 y sgs.

De otro modo opina Juan de Santo Tomás, cuando dice: "La ciencia

En este movimiento cognoscitivo a partir de los supremos principios de acción hasta el acto concreto cabe distinguir dos movimientos principales: el *especulativo-práctico* y el *práctico-práctico*. El primero, así llamado porque domina en él el momento especulativo, es el que se detiene en los principios generales de la

moral puede considerarse doblemente: de un modo, en cuanto a la vez incluye la prudencia; de otro modo, en cuanto la excluye y versa solamente en la contemplación del conocimiento de las virtudes. En el primer sentido participa de lo práctico por parte de la prudencia que incluye. En el segundo, empero, si la ciencia moral excluye la prudencia y sólo trata de la materia de las virtudes definiendo, dividiendo, etc., es especulativa. Ni usa de principios prácticos o de un modo práctico, como en los principios que mueven e inclinan afectivamente, sino como en los principios exclusivamente especulativos, en cuanto conocen la naturaleza de las virtudes y de la prudencia bajo la razón de verdad". *(Cursus philosophicus*, t. I páginas 276 b, 277 a.) Casi con las mismas palabras opina GREDT: "La Ética es ciencia especulativa si no incluye la prudencia. Porque para que se tenga una ciencia práctica o un acto práctico no basta que su objeto sea operable, sino que debe versar *operablemente* sobre él" *(op. cit.*, t. I, n. 103).

Como se ve, el problema depende, en gran parte, de la definición que se dé de ciencia práctica. Es cierto que la Ética, como tal, es eminentemente *especulativa*, y en esto concuerdan todos los tomistas: trata del bien, de la norma y, en general, de lo *operable* como *verdad* que descifra y contempla. Pero si se tiene en cuenta: 1) que el fin y las normas morales no se pueden aprehender sin tener en cuenta el apetito espiritual a que responden, y 2) *sobre todo*, que la determinación de tal fin y normas no son puros objetos de contemplación, sino que se los investiga para regular con ellos la actividad humana—aunque, de hecho, el ético no lo haga *hic et nunc* en su estudio, en que, por eso, domina el momento *especulativo* de la Moral—hasta tal punto que constituyen el punto de partida indispensable, la fuente en que se nutren las raíces del juicio práctico de la prudencia, creemos que la Ética es un saber o sabiduría *especulativo-práctico*, bien que con el acento en lo *especulativo*, mientras que la prudencia—virtud intelectual—pone el acento en lo *práctico*, y en este sentido nos parece más ajustada a la verdad la posición de J. MARITAIN; mientras que la de JUAN DE SANTO TOMÁS Y GREDT no distingue suficientemente entre juicio especulativo-práctico—norma práctica general ordenada a la acción, pero no actuante *hic et nunc*—y el juicio práctico-práctico de la prudencia, que regula eficazmente *hic et nunc* el acto moral.

actividad volitiva; en el segundo, en cambio, está acentuado el momento práctico, es el juicio que dirige inmediatamente un determinado acto de voluntad. Maritain, e Yves de Simon con él, introduce todavía un conocimiento práctico intermedio, que, sin ser el especulativo-práctico de los supremos principios normativos, sin ser *filosofía práctica*, tampoco es el juicio práctico-práctico, que dirige *hic et nunc* el acto de la voluntad. Ocuparía en el orden práctico el lugar intermedio que en el especulativo ocupan las ciencias inductivas entre la filosofía natural y los hechos empíricos. Mientras la filosofía moral se ocupa de los supremos principios normativos de la actividad humana y de su fundamentación primera derivada del ser-fin, *las ciencias morales*, apoyándose en aquellos principios, determinan de un modo más preciso y complejo las normas de la vida moral [1]).

Según esto, el conocimiento práctico constaría de tres momentos principales: 1) el especulativo-práctico filosófico *(ética)*, 2) el especulativo-práctico científico *(ciencias morales)* y 3) el práctico-práctico *(el juicio eficaz de la prudencia)*.

No es el momento de precisar la función normativa que el conocimiento práctico ejercita sobre la voluntad en el acto moral. De ello nos ocuparemos después (cfr. c. X). Lo que queremos señalar ahora es que la actividad práctica del hombre, si bien está

En su faz especulativa presupone y toma los principios de la psicología: la libertad, etc., sobre los cuales estructura los suyos propios. (Sobre este punto puede consultarse la valiosa monografía de J. MENVIELLE, *La Subalternación de la Etica a la Psicología*, en *Sapientia*, n.º 2, p. 124, La Plata-Bs. As., 1946.)

1) Cfr. J. MARITAIN, a) *Degrés du Savoir*, p. 622 y sgs. y 879 y sgs.; b) *Science et Sagesse*, p. 228 y sgs. y p. 370-374. Y. DE SIMON, *op. cit.*, p. 99 y sgs. Ver también nuestra obra, *La estructura noética de la sociología*, nota I de la p. 70. Ed. de los Cursos de C. Católica, Bs. As., 1938. reeditada como primera parte de una obra mayor, *Esbozo de una Epistemología tomista*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946. Contra esta posición de MARITAIN ha escrito en varias ocasiones el P. THEOD. DEMAN: Ver, p. ej., *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1935, p. 466 y sgs., Vrin, París.

centrada y se refiere siempre a la voluntad, no se ciñe a los actos puramente volitivos, sino que comprende también actos de inteligencia [1].

5. Sintetizando lo hasta aquí expuesto, nos encontramos frente a cuatro tipos fundamentales de actividad espiritual humana, dos de la inteligencia y dos de la voluntad:

Momentos de la actividad de la inteligencia.

1) La actividad de la inteligencia puede dirigirse exclusivamente a su objeto, la *verdad* como a su *fin*, deteniéndose en esta pura contemplación del objeto. En este sector de la actividad de la inteligencia, el saber no se reduce a la condición de *medio* para obrar, sino que queda elevado a la categoría de *fin*. La inteligencia capta el ser extramental sin construir el objeto de su conocimiento. Se trata del momento *especulativo* de nuestra actividad intelectual.

2) Pero este conocimiento del entendimiento puede buscarse en orden a la dirección de la actividad práctica, vale decir, de la voluntad, y mediante ésta de las demás facultades dependientes de ella. Es el *saber práctico*, el saber que sirve de norma a las facultades mencionadas del *obrar* (moral y del *hacer* (arte). El conocimiento práctico no termina en el puro conocer, sino en la acción que *produce* o *logra* el objeto (*el fin*) y a la cual aquél dirige. Sólo en este sentido el conocimiento es *práctico*, en cuanto se subordina a la *acción* de otras facultades, porque tomado en sí mismo, *él no crea* sino que siempre—como en el orden especulativo—*descubre* el objeto. Es práctico, porque, como medio, participa del fin (la acción). Como los momentos prácticos de la voluntad, a la que sirve, el conocimiento práctico puede ser "arte" y "moral": el primero, cuando dirige el *hacer*, y el segundo, cuando dirige el *obrar*. En ambos casos, el conocimiento práctico, puede ser filosofía, ciencia o juicio práctico, según se detenga en los primeros principios o en los derivados más complejos, o en la norma misma inmediata de la acción concreta, tanto del *obrar* como del hacer.

[1] Sobre este punto, véanse los siguientes pasajes de S. Tomás, *In Metaph.*, L. I, lec. I; *In Eth.*, L. I, lec. 1 y 3; *In Post. Anal.*, Lec. I; *In*

Momentos de la actividad de la voluntad.

La voluntad es por excelencia la *facultad práctica*: más aún, es esencialmente práctica, movimiento a la consecución del bien o fin. Acabamos de ver cómo precisamente la practicidad del entendimiento sólo es participación de la practicidad de la voluntad.

Pero dentro de esta actividad podemos distinguir:

1) La actividad "ética" o "artística", en sentido aristotélico, que busca la perfección o bien del *hacer*, el logro del fin de actos dirigidos a conseguir algo externo, el éxito de las obras que están fuera del mismo hombre que las ejecuta.

2) La actividad "práctica" extrictamente tal, que busca la perfección del obrar, la consecución del último fin o bien del hombre.

En una palabra: la actividad de la voluntad es siempre práctica; la de la inteligencia, cuando obra sola, es siempre especulativa, y práctica, cuando, subordinándose a la de aquélla, participa de su practicidad de los diversos modos y grados indicados.

6. Esta afirmación se comprenderá mejor si atendemos a que la inteligencia y la voluntad, sin confundirse (desde que son dos facultades distintas especificadas por dos objetos formales: el *verum* y el *bonum)*, están íntimamente compenetradas y como condicionadas mutuamente en sus actos [1].

En la realidad psíquica concreta no hay actos puros de inteligencia ni de voluntad. Como la verdad y el bien son dos aspectos de un mismo ser, de un modo semejante inteligencia y voluntad son facultades de una misma vida psíquica radicadas en una misma alma.

Porque la inteligencia, aun en su actividad especulativa, no se encamina a la verdad sino como a su *bien*, y en este sentido, como

III de Anima, lec. 15; *In Böet. De Trin.*, q. 5, a. 1; *S. Theol.*, I, q. 1, a. 4, y q. 14, a. 16; y *De Verit.*, q. 2, a. 8 y 9, y q. 3, a. 3. Véase también Juan de S. Tomás, *Cursus Philosophicus*, Log. II p., q. 1, a. 4.

[1] Cfr. P. Maréchal, *Le point de départ de la Méthaphysique*, cahier V; *Le thomisme devant la Philosophie critique*, p. 280 y sgs., Museum Lessianum, Lovaina, 1926. Cfr. S. Tomás, *De Veritate*, q. 24, a. 6, ad 5.

todas las facultades del hombre, al tener un *bien* específico, cae bajo la moción de la voluntad, pues entra en el radio de su objeto, el bien en sí. A su vez la voluntad no va al bien sino bajo la iluminación del conocimiento práctico que la penetra. El acto de la inteligencia, en cuanto indica *movimiento* hacia la verdad, está bajo el influjo de la voluntad, así como el de ésta, en cuanto acto apetitivo de *tal objeto*, está canalizada por el juicio práctico de la inteligencia [1]).

7. En esta mutua subordinación de facultades es la inteligencia, sin embargo, la que, captando el ser como *verum* con su luz inteligible, no sólo ilumina su propia actividad, sino que también esclarece el camino de la voluntad y pone en acción toda la vida espiritual. Inteligencia y voluntad se relacionan entre sí como forma y materia o como regla y regulado, respectivamente, con la consiguiente superioridad de aquélla sobre ésta. Aunque es verdad que la voluntad empuja y sostiene a la inteligencia en la prosecución de la verdad, no lo puede hacer, sin embargo, sino bajo la dirección de la misma inteligencia [2]). La voluntad gravita *naturalmente* hacia su último fin: el bien en sí sin límites; pero la verdad es que no puede desplazarse en acto determinado alguno sino a través del cauce de la inteligencia, que la canaliza hacia el bien o a determinados bienes en forma de apetito "elícito" (cfr. c. I, n. 12) [3]).

Como demostraremos luego en el capítulo III, número 20, el hombre se posesiona de su fin último esencialmente por la inteligencia. De allí es de donde arranca esta supremacía de la inteligencia sobre la voluntad y del orden especulativo sobre el orden práctico. En realidad, la razón de su superioridad, apuntada al comienzo, tiene sus raíces en esta otra más honda.

Por la voluntad y el orden práctico, el hombre *se encamina* a

1) Cfr. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, p. 115 y sgs. Ver también el último cap. de esta nuestra obra.

2) Cfr. En este último cap. de esta obra diversos pasajes de S. TOMÁS.

3) Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, q. 82, a. 3.

su último fin; por la inteligencia, llega a su *posesión* (cfr. c. III, n. 20) [1]). Esta posesión del fin o bien supremo del hombre implica su plenitud ontológica (c. II, n. 15). El hombre logra, pues, su fin con esta actualización perfecta de su ser, por la vía especulativa de la inteligencia, que lo pone en posesión del Ser Infinito. La voluntad *tiende* a ese fin y pone los *medios* para alcanzarlo. En esta misma razón se apoya Santo Tomás para dar preferencia a la vida contemplativa sobre la activa, a la "sabiduría" sobre la "praxis". La contemplación se coloca en el camino mismo de nuestra perfección y *fin* supremo, mientras que la vida activa se ubica en el de los *medios* y, como tal, sirve y se subordina a aquélla [2]).

El orden práctico frente al especulativo se coloca, pues, en relación de *medio* a fin, y, como tal, se le subordina esencialmente. El problema moral, el problema práctico estrictamente tal de la voluntad humana es el problema de buscar y emplear los medios (los actos de la voluntad ajustándose a la norma objetiva) para alcanzar el fin (por el acto de inteligencia) (cfr. c. IV, V, VI y X).

De que, según veremos más adelante (c. III, n. 21), el fin inmediato de nuestra existencia sea la ordenación de nuestra vida hacia nuestro fin supremo, de este estado de *preparación*, de poner *medios* que reviste la presente vida, sin llegar todavía a la posesión plena del fin, resulta el hecho de que en el tiempo nos sirva más para nuestro último fin el ejercicio recto de nuestra voluntad y de nuestra actividad práctica o moral hacia el bien bajo la dirección del entendimiento práctico que la actividad especula-

1) Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 3, 4; y J. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, t. III, p. 118 y sgs., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.

2) Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, q. 179-182, especialmente los 4 artículos de la q. 182. Véase también MARITAIN, *Action et contemplation*, en la *Revue Thomiste* de mayo de 1937, pág. 18 y sgs., reproducido en la p. 97 y sgs. de su libro *Acción Católica y Acción Política*, Losada, Buenos Aires, 1939. Cfr. también, T. D. CASARÉS, *Jerarquías espirituales*, p. 61 y sgs., en que extensa y profundamente se trata este tema.

tiva de la inteligencia [1]). Pero fuera de que esa actividad práctica no se puede realizar sino bajo la forma de la inteligencia, que, a su vez la toma del último fin (cfr. c. VI), esa situación es provisoria como la vida presente, y la voluntad no lograría la quietud o goce apetitivo de su movimiento hacia el bien sino *consiguientemente* a la posesión de ese bien, que sólo se alcanza por la inteligencia [2]).

Insistiendo en este aspecto estrictamente psicológico Santo Tomás sostiene que el entendimiento es "simpliciter superior" a la voluntad, en razón de su objeto formal "más simple y más absoluto" que el de esta otra facultad; pues mientras la inteligencia conoce "la misma razón del bien apetecible" bajo la noción de su objeto formal, el ser, "la voluntad tiene por objeto el bien apetecible cuya razón está en el entendimiento". El objeto del entendimiento es, pues, más simple y elevado que el de la voluntad. Además, en el conocimiento intelectual la cosa conocida se identifica intencionalmente con el entendimiento, es decir, la facultad no ha de salir de sí misma para alcanzar su objeto; al par que la voluntad tiende a un objeto exterior a ella en cuanto tal.

Sin embargo, prosigue el *Doctor Angélico*, "secundum quid" la voluntad es *superior* al entendimiento, en cuanto que, a las veces, "el objeto de la voluntad se encuentra en una cosa más elevada que el objeto del entendimiento". Es decir, que comparadas las facultades en sí mismas, en su esencia, el entendimiento es superior a la voluntad en razón del *objeto formal* que las especifica y por la manera inversa de ir al objeto; pero, accidentalmente, en razón del *objeto material* en que aquel aspecto formal se encuentra, puede la voluntad separar al entendimiento [1]).

8. Ahora bien: el problema moral de la ordenación de la actividad humana se plantea y resuelve en un orden esencialmente *práctico*. Es el problema del hombre que ha de ordenarse para obtener su perfección suprema, su último fin. El término especulativo con que se posesiona el hombre de su bien supremo sólo se alcanza mediante la ordenación de su movimiento práctico hacia él, y como en esa ordenación radica esencialmente el fin de la presente vida (cfr. c. III, n. 21), la solución de este problema práctico es la tarea primordial que ha de constituir la preocupación constante del hombre sobre la tierra. Su grandeza deriva precisamente de que culmina, en su término, en la obtención del bien específicamente humano por la inteligencia.

Ahora bien, este problema, lo mismo que su solución, encierra los dos aspectos prácticos antes mencionados: el de la inteligencia y el de la voluntad o, en otros términos, el de la constitución de la norma objetiva moral, bajo cuyo canon se ordene la actividad estrictamente práctica de la voluntad libre y el de la rectitud subjetiva de esta facultad para ajustar sus actos a aquella regla.

A la segunda cuestión nos referimos sucintamente en el último capítulo, y su solución pertenece más a la decisión y a la vida

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II. q. 182, a. 4.

2) Cfr. el citado n. 20 de este trabajo, c. III. Véase *S. Theol.*, I-II, q 4, a. 2, con el comentario de Cayetano, *In II Sent.*, dis. 38, a. 2 ad 6um; *Contra Gent.*, L. III, c. 26; *In Eth.*, X, lec. 2 y 6. Véase también Arist., *Etica a Nicómaco*, L. X, c. 7; y P. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, 2.ª edic., Beauchesne, París, 1924.

1) *S. Theol.*, I, q. 82, a. 3. Cfr. también Grenet, *op. cit.*, t. I, n. 585 y sgs. La causa de ello se encuentra en el modo diverso de actuar ambas facultades. "El alma posee por la inteligencia, y es poseída por el amor" (L. Marechal, *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, p. 51). Por eso, porque es poseída por su objeto, la voluntad—a diferencia de la inteligencia—se enaltece o se degrada según esté más alto o más bajo el objeto amado, cosa que no sucede con la inteligencia, quien, al traer el objeto a su propio acto lo hace partícipe—en cuanto al *modo* de conocimiento—de su propia naturaleza; y, en este sentido, es el objeto, y no la inteligencia, quien desciende o asciende al penetrar en la identidad intencional cognoscitiva, según que su ser esté por encima o por debajo del ser de la inteligencia misma.

espiritual personal que a la Moral, como disciplina científica. Pero lo que realmente interesa a la Etica y al fin perseguido en esta obra es el primero. El acto libre de la voluntad será bueno o malo, según se acomode o no a la regla moral. Perb ello supone al entendimiento práctico en posesión de una norma objetivamente verdadera y capaz de comunicar bondad moral al acto a ella ajustado. De ahí que toda la cuestión consiste en aquilatar el valor de esos dictámenes de la inteligencia práctica, su origen, su constitución y su fundamento ontológico y determinar su alcance real y objetivo. Dicha norma práctica, veremos, tiene sus raíces en el fin último del hombre y de las creaturas en general o, lo que es lo mismo, en la naturaleza humana como expresión suya. Por eso, antes de llegar a establecer la norma moral y sus caracteres, nos detendremos a precisar cuál sea el último fin del hombre y su alcance (c. III), que da consistencia ontológica a aquella norma de la inteligencia práctica, y a analizar el sujeto y la actividad humana a que esta regla moral se aplica (c. IV).

CAPITULO III

EL ULTIMO FIN DEL HOMBRE: LA GLORIFICACION DE DIOS Y LA BEATITUD

I

NOCIONES GENERALES DEL FIN. — ÚLTIMO FIN PRIMARIO (TRASCENDENTE) DE LAS CREATURAS: LA GLORIA DE DIOS

Hemos demostrado la necesidad y naturaleza de un fin último para todo ser contingente—y para el hombre en especial—, cuya determinación a la existencia y cuya actividad causal eficiente es ininteligible sin aquél (c. I, n. 11, 17 y 18). Intentamos señalar ahora *en qué consiste y dónde se encuentra este fin supremo (finis qui)* del hombre y del universo, que causa su movimiento o apetencia de plenitud, y la *manera* como lo alcanza *(finis quo)*.

1. El fin es aquello por lo cual se hace algo. Ya hemos dicho antes que el fin es el que imprime, causándola, la dirección del movimiento de causa eficiente, que se pone en acto hacia su consecución, bien para obtenerlo *(finis obtinendus)*, bien para realizarlo *(finis efficiendus)*, según que dicho fin exista o no en la realidad.

Muy importante es para nuestro intento la división escolástica del fin *que (finis qui)*, del fin *para quien (finis cui)* y del fin *por el cual (finis quo)*. El primero es el bien, a cuya consecución se dirige la acción; el segundo es el sujeto, en favor del cual se busca ese bien, y el tercero es la manera de obtenerlo, o sea la realización u obtención misma del fin.

Distínguese también el fin de la obra y del operante (inteligente). El primero es el bien a que, por su naturaleza, tiende un ser, es decir, el acto o perfección que responde a una potencia determinada. Este *finis operis* puede ser, a su vez, interno y externo, según que el bien a que se ordena el ser ceda o no en favor de su propia perfección. Pero, en todo caso, este fin es pasivo, en cuanto fin, para el ser que lo realiza. Es una *ordenación* que el ser *recibe ya hecha* hacia su fin, por más que en el plano de la ejecución pueda dirigirse activa, mas no libremente, hacia él. El segundo *(finis operantis)* es el que se propone en su acción la causa inteligente ordenadora. El *finis operis* supone siempre el *finis operantis*, como la ejecución implica la intención (c. I, n. 11), las cuales, en este caso, se hallan en dos seres distintos. La tendencia impresa por el Creador en la naturaleza de los seres, el *apetito natural*, responde a este *finis operis* de la creatura (cfr. c. I, n. 13 y 14).

Según se ordene o no a otro, el fin puede ser próximo, intermedio o último. El fin *último* es el fin por excelencia, porque en él radica la razón suprema del movimiento de las causas eficientes, y de su fuerza de atracción participan los fines intermedios y en él se aquieta toda apetencia, una vez conseguido. En cambio, los demás son fines intermedios, porque si bien mueven a la causa eficiente, no lo hacen en nombre propio, como término definitivo, sino como *medios* necesarios conducentes mediata o inmediatamente a la consecución del último fin, de cuya finalidad, por eso, participan. Considerada la acción, que para su consecución inmediata provocan, estos fines *intermedios* son fin o término; pero, mirada la actividad de la causa eficiente en su totalidad hasta el término que la aquieta, hasta la posesión del bien o plenitud final intentada por su movimiento, esos bienes o fines intermedios son realmente *medios*. En cambio, el fin último es el bien estrictamente tal, el bien que no es *para* otro.

Por consiguiente, a los fines intermedios, si bien conviene con toda propiedad e intrínsecamente la noción de fin, desde que, en virtud de su *ser*, son un *bien*, sin embargo, el concepto de fin no

se realiza en ellos sino como en analogados secundarios *(analogum analogatum)* con analogía de proporcionalidad intrínseca. Sólo el fin último, del cual reciben todos los demás la razón de fin en cuanto de él participan y a él conducen, y que, a su vez, no conduce a otro, sino que por sí mismo determina el movimiento de prosecución del apetito, es el bien al que conviene primordial y plenamente como al analogado primero *(analogum analogans)* la noción de fin. El concepto de finalidad es, pues, análogo y polivalente, y se realiza de diverso modo en la causa final última y en los medios o fines intermedios. Conclusión fácil de prever y concordante con la tesis tomista de la analogía del ser. Porque si el concepto del ser es análogo con la analogía de proporcionalidad intrínseca y cuadra primeramente al Ser por esencia, *a se* (Dios), y sólo secundariamente al ser participado, *ab alio* (creatura), y, si, por otra parte, el concepto de bien o fin es una noción trascendental que coincide con la de ser, es evidente que no de otro modo que el concepto de ser, la noción del fin será análoga y su contenido se bifurcará al predicarse del Fin último (Dios) y de los fines intermedios (las creaturas).

Esta división del fin en *última* e *intermedio* se complementa con un tercer miembro: el fin deleitable. Es la división clásica en la escolástica del fin o bien en: 1) *honesto*, 2) *útil* y 3) *deleitable* [1]). Acabamos de ver cómo el fin intermedio se reduce, en última instancia, a la condición de medio. Hay dos tipos de *medios:* unos, que participan de la bondad del fin, y son, por ende, *bienes* o *fines* (intermedios) en sí mismos. Tal el caso del bien moral en un acto dirigido y especificado inmediatamente por un bien que no es el último Fin. Tales actos son, por eso y contra la acusación kantiana a la moral cristiana y tomista, intrínsecamente buenos o malos. En cambio, hay otros medios que no poseen otra bondad que la de ser medios—o si poseen alguna, no son apetecidos por ella—: la de servir a la consecución del fin. Tales son los medios *útiles*. Todo

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 5, a. 6.

ser útil es un *medio*, y, en cuanto tal, no posee otra razón de apeticibilidad o bondad que la de conducir al bien. Por eso, no se ama lo útil, simplemente se los usa. Pero no todo medio es meramente útil, pues puede ser que sea medio en cuanto participa intrínsecamente de la bondad del fin, y entonces es un bien o fin intermedio.

Los otros dos bienes, el honesto y el deleitable, son apetecidos por sí mismos como *fines*; pero con esta rádical diferencia: que mientras el segundo es buscado en cuanto aquieta el apetito, en razón del *goce* que su posesión causa (*"amor concupiscentiæ"*, que dice S. Tomás), el primero lo es en cuanto es apetecible en sí mismo como bien o acto que perfecciona nuestra naturaleza. A estos fines o bienes responden dos amores: el bien deleitable es amado con el amor que el amante se tiene a sí mismo; el bien honesto, en cambio, es amado por su intrínseca perfección, por lo que él es, con un amor que termina en su misma bondad. Por eso el *amor de concupiscencia*, que llama Santo Tomás, el amor del bien deleitable es, en el fondo, un disimulado amor de sí mismo, y sólo *el de benevolencia* constituye el verdadero amor hacia otro, el amor de amistad [1]).

Sólo el hombre, capaz de dirigirse al bien como bien (cfr. c. I, n. 13, y c. IV, n. 5), es capaz de apetecer el bien honesto, *el bien en sí* y no sólo en cuanto causa goce. El bien honesto es la perfección ontológica hacia la cual se dirige la naturaleza específica humana [2]). Para llegar a apetecer el bien honesto, es decir, a apetecerlo en cuanto bien, en sí mismo o en razón de su bondad intrínseca, es preciso aprehender previamente esa bondad como tal, y para alcanzar el concepto de bondad es menester penetrar en la *esencia*, en el *ser* de los seres, trascendiendo sus notas empíricas, cosa que sólo la inteligencia puede lograr. Sólo el ser inteligente, el hombre, entre los seres materiales, puede apetecer el bien

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, q. 60, a. 3; I-II, q. 24, a. 4; I-II, q. 28, a. 1; II-II, q. 17, a. 8, y q. 23, a. 1.

2) Cfr. este mismo cap. III, n. 10.

honesto. Hablar del bien en sí, del bien en cuanto tal y del bien honesto, son expresiones equivalentes, que por eso usaremos indistintamente. Una vez determinado *in individuo* cuál sea el *objeto* que realiza los caracteres del bien en sí en general, *in abstracto*, buscado por el hombre como su último fin, es decir, una vez encontrado quién sea *el* Bien, podremos llamarle con su nombre propio y referirnos a Dios como al último fin o supremo Bien de nuestra naturaleza (cfr. núms. sigs.), como al objeto apetecible en sí mismo por excelencia, como al Bien honesto supremo.

Estos dos fines, honesto y deleitable, no pueden separarse en la consecución del último fin. El bien honesto o racional impone el renunciamiento de bienes deleitables subalternos opuestos a aquél, según veremos; pero no puede lograrse sin obtenerse al mismo tiempo el bien deleitable supremo de la naturaleza específica, pues con la consecución del bien absoluto el apetito logra su objeto y, *consiguientemente*, su quietud y goce. Ambos aspectos de bien honesto y deleitable supremos, como objetivo y subjetivo, respectivamente, están encerrados en el concepto de beatitud, bien que el primero es quien, formalmente, la constituye, siendo el segundo más bien su consecuencia o efecto formal secundario (cfr. n. 9 de este capítulo).

2. Es evidente que el hombre puede intentar en sus actos una multitud indefinida de fines determinados. En todos ellos busca cierto bien o ser que le falta, y respecto al cual se encuentra, evidentemente, en potencia. Ahora bien: esta misma capacidad para buscar cierta perfección—tanto específica como de sus facultades inferiores: animales, vegetativas, etc.—, esta potencialidad activa de su ser, o, en otros términos, esta *naturaleza* que posee para obrar dentro del cauce de su forma, supone, según lo expuesto más arriba (c. I, n. 14 y 15), un fin último, al que se ordena como a su plenitud ontológica, y que, desde una inteligencia, ejerce su atracción necesaria.

Para llegar a determinar el último fin del hombre, el último fin a que está destinado por su misma naturaleza, hay dos caminos:

1) uno *a priori descendente*, que, partiendo de la acción creadora divina, establece cuál ha debido ser el fin de Dios al crear sus creaturas, y el otro *a posteriori ascendente* (y que no supone, por ende, la existencia de Dios; antes, por el contrario, la demuestra a la vez), que, partiendo del movimiento de la *naturaleza creada*, del hombre sobre todo, llega a determinar el último fin a que ella aspira y lleva impreso en sus entrañas.

Más adelante adoptaremos este segundo camino: partiendo del movimiento específico de la naturaleza, llegaremos a determinar el fin que ella implica (cfr. n. 8 y sigs. de este cap.). Pero ahora avanzaremos por la primera vía: colocándonos en la Causa primera de la naturaleza humana y del mundo, es decir, en Dios—cuya existencia supondremos demostrada por otros argumentos [1])—, veremos desde allí, *a priori*, la ordenación final que el Creador no sólo ha impreso, sino que, *necesariamente*, *ha debido* imprimir al hombre y demás creaturas hacia Sí, como a último fin de ellas. Nos colocamos, pues, en el orden real, tal como ha sido creada y ordenada la naturaleza por Dios *ab æterno* y salida de sus manos en el comienzo del mundo. Vamos de causa a efecto: determinaremos *a priori* la naturaleza, partiendo de la Causa primera, del fin existente *ab æterno* en la Inteligencia divina. Intentamos descubrir cuál es el fin *operis* y *operantis* (de la creatura y del Creador) a la vez, que Dios ha tenido en la producción de sus creaturas, especialmente de la racional [2]).

3. Dios, como Sabiduría infinita, al crear ha debido obrar inteligentemente, vale decir, con un fin que ordena los seres creados [3]). Pero este fin intentado por Dios no ha podido ser otro que

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 2, a. 3.

2) Para toda esta cuestión del último fin del hombre, cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 15.

3) Cfr. Suárez, *Disp. Meth.*, p. 24 y sgs., n. 24. Hace ver Suárez en este pasaje cómo el obrar por un fin sólo encierra perfección. Obsérvese, de paso, que no es lo mismo obrar teniendo un fin que teniendo una causa final. En el primer caso, no hay necesariamente una dependencia causal

El mismo *(finis qui)*. En efecto, siendo Dios la Santidad infinita, no puede querer sino ordenadamente, y, por ende, ha de buscar siempre en sus obras el fin o bien mayor, el Bien infinito, que no es otro que El mismo, su misma Perfección. Es su mismo querer, esencialmente *ordenado*, quien lleva a Dios a buscarse como término o fin de su acción creadora. En el hombre, como en cualquier creatura *(ens ab alio)*, el buscarse a sí mismo como fin último implica un desorden y un mal: un *desorden*, porque él no es realmente fin de sí mismo al estar subordinado a Dios, su fin último, como veremos inmediatamente, y, por consiguiente, pretendería para sí un honor indebido; y un *mal*, porque, hecho para el bien infinito (Verdad y Bondad infinitas), frustraría su movimiento natural al buscarlo en sí mismo, ser finito. La objeción a veces propuesta de que Dios obraría con cierto egoísmo o vanidad al dirigir la creatura hacia Sí, parte de una falsa concepción antropomórfica del Ser divino. El Bien infinito, el mismo Dios, no sólo es el fin más digno, sino el único digno y, por ende, el único posible de la acción divina. Y, a la vez, ningún fin más noble y dignificante para el hombre y para las creaturas, en general, que Dios mismo. Al crear, pues, Dios no puede tener otro fin *(finis operantis)* ni encaminar la obra de sus manos a otro fin *(finis operis)* que hacia su infinita Perfección *(finis cui)* [1]).

Puédese llegar a la misma conclusión partiendo del *objeto formal* primario de la voluntad divina tal como lo determina la Teodicea. Llámase *formal* al *objeto* que especifica y determina una facultad, lo que primero y como tal *(per se primo)* aprehende, y en

de la actividad respecto al fin, como sucede en el segundo. Dios obra con un fin, pero Dios no tiene causa final, como ninguna otra causa, desde que, por su concepto mismo de *Esse per se subsistens*, es esencialmente *incausado*.

1) Cfr. S. Tomás, *S. Contra Gent.*, L. III, c. 17 y 18, y V. Cathrein, 1) *Moralphilosophie*, t. 1, p. 103 y sgs., 6.ª ed., Vier Quellen Verlag, Leipzig, 1924, y 2) *Philosophia moralis*, n. 24 y sgs., 15.ª ed., Herder, Friburgo, 1929.

razón de lo cual llega ésta a ponerse en contacto con una realidad *(objeto material)*. Tratándose de Dios, aunque no existe un semejante influjo externo del objeto sobre la potencia (ya que Dios es Acto puro, y en El la facultad y objeto son idénticos y siempre en *acto)*, sin embargo, según *nuestro modo de pensar*, el Ser simplicísimo de Dios, el objeto formal de la divina voluntad es la Esencia divina, porque sólo un objeto infinito puede constituir un acto infinito de voluntad cual es el de volición divina. El querer de Dios es, pues, esencialmente, amor de Sí mismo, y sólo en cuanto se relacionan con su esencia *(objeto formal)* puede querer Dios las demás cosas *(objeto material)*. En efecto, demuéstrase en Teodicea que tal objeto solamente puede ser la esencia divina, el mismo Dios, como término de amor necesario, ya que sólo un objeto infinito puede especificar un querer infinito y subsistente como es el de Dios [1]), y ya que también, si pudiese venir la determinación del acto de la voluntad divina de un objeto que no fuese su misma esencia, implicaría ello una subordinación de parte de Dios a dicho objeto [2]), amén de otros absurdos que de allí se seguirían, tales como la multiplicación de los actos de la voluntad divina contra la simplicidad y el Acto puro del Ser necesario. Pero la razón metafísica última reside en la identidad del objeto y del acto en el amor de Dios a sí mismo. En efecto, siendo Dios el Acto puro, es *Amor en Acto y, a la vez, Bondad en Acto* de ser amada. El Acto puro de Amor de Dios implica, pues, la identidad real de sujeto y objeto de este Amor [3]). El acto de la voluntad divina es, pues, esencial y necesariamente un *acto substancial de amor* de Dios, de amor de sí mismo; y nada puede querer Dios (y sólo libremente, pues que

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 19, a. 3.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Contra Gent.*, L. I, c. 74.

3) Cfr. mi obra, ya citada, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, especialmente n. 18-19. Lo allí expuesto respecto al constitutivo esencial del conocimiento y de la cognoscibilidad, que no es sino el *acto*, es perfectamente aplicable al constitutivo esencial del amor y de la amabilidad o bondad objetiva.

en su esencia lo tiene todo) sino con este acto de amor de Sí mismo —que no es otro sino el único acto de su Ser divino—, y, por consiguiente, nada puede amar sino por este acto substancial de amor a su propio ser [1]). Si Dios se ama necesariamente a Sí mismo, y su esencia es el objeto formal de su único e infinito acto substancial, nada puede querer Dios fuera de Sí mismo sino en cuanto se refiere a su objeto formal, a su Bondad; nada puede amar sino en cuanto y porque se ama a Sí mismo. Todo acto de querer termina, necesariamente, en la esencia o perfección divina.

4. Pero no ama y crea Dios los seres distintos de Sí, dirigiéndolos a Sí como a su último fin, en cuanto busque en ellos cierta plenitud, cierto complemento de Sí mismo, no. Es el Acto puro, y posee, consiguientemente, toda perfección [2]). Ningún ser creado puede dar a Dios algo que El no posea, ya formalmente ya eminentemente, es decir sin la limitación e imperfección con que se realiza en los seres contingentes [3]).

1) Cfr. J. Gredt, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, t. II, p. 230 y sgs., 7.ª edic., Herder, Friburgo (Alemania), 1937; y J Donat, *Theodicea*, p. 205 y sgs., 6.ª edic., Innsbruck, 1929.

2) Cfr. S. Tomás, *In II Sent.*, q. 2, a. 1.

3) Los escolásticos dividen las perfecciones en *simplemente tales* o *puras* y *mixtas*. Las primeras son aquéllas, cuyo contenido no encierra ninguna imperfección o limitación, a pesar de que la tengan en razón del *modo* cómo existan en las creaturas y cómo las piensa el hombre. Así, vgr.: la inteligencia, la voluntad, etc. Las segundas, en cambio, llevan aparejada alguna imperfección en el mismo contenido conceptual que las expresa. Tal, por ejemplo, el concepto de cuerpo, que dice partes, y, por ende, potencialidad de éstas respecto al todo. Las primeras están en Dios *formalmente*, es decir, como tales, con lo expresado por el concepto mismo, sin el modo de imitación e imperfección con que están realizadas en las creaturas y sin el modo de finitud con que se hallan conceptualizadas en la mente humana. Más aún, tales perfecciones, realizadas en grado infinito se incluyen mutuamente y se identifican en el Acto puro y simple de Dios. En cuanto a las segundas, están en Dios eminentemente, o sea, en cuanto a la perfección que contienen, pero sin aquella imperfección que les es inherente. Estas perfecciones no sólo no están en Dios según se hallan en las creaturas, sino que ni siquiera lo están según lo que formal-

Por eso, al crear el universo, Dios no ha podido intentar e imprimir en las creaturas su ordenación hacia Sí para que ellas le *confieran* cierta perfección que El no posea ya de una manera infinitamente superior a la de la creatura, para que ellas aumenten la perfección o bondad de su Ser, sino, por el contrario, para hacerlas participantes de su propia Perfección o Bondad infinita. "Dios no obra—dice Santo Tomás—como para adquirir algo por su acción, sino para dar algo por ella, porque no está en potencia para poder adquirir algo, sino tan solo un acto perfecto, del cual puede dar algo. Por consiguiente, las cosas no se ordenan a Dios como a su fin para el cual se quiera algo, sino de quien algo consigan, según su modo de ser" [1].

Tal es el último fin que, *necesariamente*, ha debido imprimir el Creador a la obra de sus manos: la propia Bondad o Perfección de su Ser, no para ser perfeccionada con la posesión de las creaturas, sino para ser *comunicada y participada* por éstas. "Todas las cosas tienden a Dios como a último fin—escribe Santo Tomás—para participar de su bondad" [2]. Decimos *necesariamente*, porque, si bien la creación constituye un acto libre de Dios, quien pudo absolutamente no crear, sin embargo, supuesta esta determinación libre de la creación, el Creador ha debido obrar, *necesariamente*, conforme a sus divinas Perfecciones y, por ende, como ser inteligente, con un fin, que hemos visto no puede ser sino El mismo. Por otra parte, dado que Dios es la plenitud de todo Ser o Perfección, el Acto Puro, según acabamos de ver, el único fin compatible con

mente expresa su concepto. Sólo se encuentran en Él, tamizadas de toda imperfección. Así, vg., Dios no tiene cuerpo formalmente tal, sino eminentemente, es decir, que toda la perfección del cuerpo está en Dios pero sin la imperfección que este concepto esencialmente contiene y, por ende, Dios, sin tener cuerpo, realiza la perfección de éste infinitamente mejor que el cuerpo mismo. Cfr. S. Tomás, *In II Dist.*, q. 2, a. y 3. *S. Theol.*, I, q. 13, a. 3, 4 y 5 y *Poten.*, q. 7, a. 4.

1) *S. Theol.*, I, q. 65, a. 2. Cfr. *Contra Gent.*, L. III, c. 97, del cual insertamos un fragmento en el c. I, n. 16 de esta obra...

2) *S. Contra Gent.*, L. III, c. 18 y sgs.

su Perfección en la creación no podría ser la *posesión*, sino la *participación;* no el *recibir*, sino el *dar* de su Ser divino.

Supuesta, pues, la creación, Dios *ha debido* tener, *necesariamente*, como fin *su gloria*, o sea esta participación de su divino Ser.

Profundizando en esta afirmación, encontramos que ella no es sino una traducción en función del Fin, de una tesis que en Ontología se expresa en función del Ser, y a la cual, bajo otro aspecto, nos hemos referido en el número 1 de este capítulo. Por una parte, el fin o bien está constituído e identificado con una perfección o *ser* buscado por una potencia apetitiva. Por otra, Dios es la plenitud del Ser, de modo que nada *es* sino Dios o recibiendo el ser de Dios, y recibiéndolo en absoluta y esencial dependencia de Dios *(ens a se* y *ens ab alio)*. Por consiguiente, Dios es la plenitud del Bien o Fin (= plenitud de Ser), y cualquier otro bien (= ser) no lo es sino participándolo y dependientemente del Fin o Bien de Dios. No cabe *fin* alguno fuera de Dios si no es recibiendo su razón de fin y dependiendo esencialmente de Dios como último *Fin*, como no cabe *ser* fuera de Dios sino recibiéndolo y dependiendo esencialmente del Ser de Dios, plenitud del *Ser* [1]. Crear no es sino la participación que hace de su Ser a la creatura no por emanación, sino sacándola de la nada en virtud de su plenitud de Ser; la cual creatura es, por eso mismo, un ser esencialmente participante y dependiente de Dios.

Tal es el único modo con que Dios puede dar el ser a otro (a una esencia posible) distinto de Sí [2]. Dicho de otro modo en función del fin: crear consiste en que Dios haga participar a otro ser de su infinita Bondad o Perfección ontológica (no por emanación, sino sacándolo de la nada) mediante la bondad en un grado finito, que, por eso mismo, es esencialmente participada y dependiente de la Bondad divina. Es el único modo con que Dios puede dar de

1) Cfr. *S. Theol.*, I, q. 4, a. 2 y 3.

2) En efecto, Dios no puede crear un ser infinito, otro Dios, pues un Dios creado, dependiente de otro, no sería infinitamente perfecto, no sería Dios.

su Bondad a otro distinto de Sí [1]). De aquí que al crear, Dios no haya podido querer este ser o esta perfección de la creatura sino como participación suya esencialmente dependiente de su Ser o de su Bondad divina (único modo posible de creación o comunicación a la creatura de su infinita Perfección).

La determinación del fin último de Dios en la creación es, pues, a la vez, una consecuencia de su divina Inteligencia y de su Perfección, y una exigencia ontológica del ser creado, el cual, desde que algo *es*, esencialmente es participación del Ser y Bondad divinas.

Esta participación de la Perfección divina llévala, por ende, necesariamente, todo ser creado en su propia esencia, y desde el momento que algo distinto de Dios es y existe, por eso mismo *participa* y *recibe* de la perfección de Dios. Todo *ser creado* es, pues, *una manifestación del Ser divino*. "Por el hecho mismo de que las cosas creadas adquieren cierta bondad (o ser), son semejantes a Dios. Si, pues, todas las cosas tienden hacia Dios como a su último Fin para adquirir la bondad o perfección suya, síguese que el último fin de las cosas es asemejante a Dios" [2]).

5. Esta *participación* y consiguiente *manifestación* que toda bondad o ser [3]) creado, por el mero hecho de ser, posee esencialmente de la Bondad o Ser divino, es lo que constituye la *gloria objetiva* de Dios. Decir que Dios ha creado todo para su propia gloria no significa otra cosa sino que ha creado y destinado todas las creaturas para que, con su propio ser, *participen* y *manifiesten* su Ser divino [4]).

Todo ser o perfección creada, desde que existe, es *gloria objetiva* u *ontológica de Dios*. La gloria objetiva de Dios es algo tan intrínseco e inseparable de la creatura, como el mismo ser con el que está identificada. Para negar la gloria objetiva de Dios, una creatura debería destruirse como *ser*, vale decir, debería aniquilarse, cosa que le es tan imposible como el crearse [1]).

Pero esta gloria de Dios alcanza un grado superior cuando, a más de objetiva, esencial e identificada con todo ser creado existente, según lo dicho, llega a ser *gloria formal* en la creatura inteligente, en el hombre.

"La gloria, según Tulio—dice Santo Tomás—, "es la difundida fama con alabanza acerca de alguno", y, según Ambrosio, "la esclarecida noticia con alabanza" [2]). "La gloria significa cierto brillo. Por consiguiente, por el nombre de gloria se designa propiamente el que el bien de alguien llegue a ser conocido y aprobado por muchos. Con todo, tomado este nombre en una acepción más amplia, no sólo consiste en el conocimiento de la multitud, sino también de pocos o de uno o aun de sí mismo" [3]).

En un sentido estricto, la gloria formal es el conocimiento o aprobación que de una perfección hace un ser racional. La gloria formal de Dios consiste, por ende, en el conocimiento y amor que a su Infinita Bondad y Perfección profesa un ser inteligente. Esta gloria es explícita en los actos de amor de Dios, de adoración, de oración, etc.; e implícita en todo acto que se somete a la ley divina, por entrañar él un reconocimiento de la suprema autoridad de Dios, como Autor y Legislador del orden moral, y porque, como veremos luego, implícitamente al menos, se dirige a Dios como a

1) Por la misma razón expuesta en la nota anterior.

2) *S. Contra Gent.*, L. III, c. 18.

3) *Ser, bondad y perfección*, en el lenguaje metafísico que empleamos, son términos sinónimos, según vimos (cfr. c. I, n. 9, y n. 1 de este capítulo).

4) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 44, a. 4; y *S. Contra Gent.*, L. III, c. 16-20.

1) La razón es la siguiente: toda acción de la creatura como accidental que es, supone siempre un *sujeto, algo* en que se reciba. Pero el término de la anihilación carece, por su concepto mismo, de ese término. Luego sólo Dios, que conserva el ser creado, podría anihilarlo por cesación o negación de este positivo acto de conservación.

2) *S. Contra Gent.*, L. III, c. 29.

3) *S. Theol.*, I, q. 132, a. 1.

suprema Verdad o sumo Bien (cfr. n. 15 de este cap., y n. 3 del capítulo IV).

Tanto la gloria objetiva como la formal son una *participación y manifestación* de la Bondad divina, puramente ontológica e inconsciente la primera (la de los seres privados de razón), participación y manifestación de la misma vida de Dios y de un modo consciente la segunda (la de los seres inteligentes). Esta superioridad de la gloria formal hace que, mientras los seres infra-racionales representan real, pero inconscientemente, a Dios, llevando en sus entrañas los *vestigios del Creador*, cuya Bondad participan, sólo el hombre y el ser racional en general, contemplando en los seres creados, sin excluir el suyo propio, las huellas de su Hacedor, llega a ser *su imagen*, llega a conocer expresamente a Dios, sus Perfecciones, su Providencia y su Ley, y entra, en virtud de su misma inteligencia y espiritualidad, como luego veremos en el capítulo IV, en una relación *personal-responsable* con Dios, su Creador y último Fin. "En esto difiere la imagen del vestigio—se expresa el Doctor Angélico—: en que el *vestigio* es una confusa e imperfecta semejanza de alguna cosa, mientras que la *imagen* representa la cosa más determinadamente" [1]). ¿En qué consiste esa mayor determinación? Nos lo dirá el mismo santo Doctor: "De la razón de la imagen es que sea semejanza según la especie (o notas específicas determinantes) [.....], o, al menos, según algún rasgo propio de la especie" [2]).

La gloria objetiva y formal que Dios obtiene de sus creaturas, hemos dicho, no es sino una manifestación y participación del Ser o Bondad divina: como el ser creado—con el que se identifica simplemente en cuanto objetiva, y como potencia al menos, en cuanto formal con el ser espiritual—, esta gloria es extrínseca a Dios y participación de otra gloria intrínseca y esencial al Ser divino, identificada con El mismo.

1) *In I Sent.*, dist. 3, q. 3, a. único.
2) *S. Theol.*, I, q. 93, a. 2.

La gloria intrínseca y esencial de Dios objetiva es su mismo Ser como tal, y la formal intrínseca está constituída por el conocimiento y amor que Dios se tiene a Sí mismo e identificada con su mismo Ser. Gloria objetiva y formal son, pues, una misma cosa en Dios. Y como este Ser divino y este conocimiento y amor de Dios a Sí mismo son necesarios como su Ser, con el cual se identifica, necesaria también es esta gloria divina, y sin ella Dios no sería Dios, como no lo sería sin su Ser, Conocimiento y Amor de Sí mismo, con los cuales se identifica.

Esta posesión necesaria y perfecta de Sí mismo, obtenida por su gloria esencial intrínseca, objetiva y formal, da a Dios, de la manera más perfecta *(por identidad)*, por su propio Ser infinito y por el Conocimiento y Amor perfectos de Sí mismo, la posesión del supremo Bien, y lo hace, por eso mismo, esencialmente feliz.

Del mismo modo que no es necesaria la creación, tampoco lo es la gloria extrínseca de Dios, tanto objetiva como formal (como que están identificadas o esencialmente condicionadas, en el caso de la formal, con el ser creado).

Es lo mismo que asentamos unas líneas más arriba, desde otro punto de vista, cuando decíamos que Dios, como Acto puro que es, no puede crear las cosas de este mundo para adquirir de ellas alguna perfección, sino para hacerlas partícipes de la plenitud de la suya. En realidad, la gloria que la creatura da o niega a Dios (negación posible, según lo explicado, sólo en el caso de la gloria formal por la intervención de la libertad [cfr. c. IV]), no acrecienta o disminuye en nada la plenitud esencial de Dios, así como el ser o bondad creada, con la que se identifica, no aumenta el Ser o Bondad infinita de Dios. Y del mismo modo que después de la creación existen *otros* seres, pero *no más Ser* que antes, así tampoco existe más Perfección ni más Felicidad, aunque existan más perfecciones y más seres felices, puesto que todo Ser, Perfección o Felicidad están esencial e infinitamente en Dios de tal modo, que la de cualquier otro ser está incluída eminentemente en la del

Creador, y sólo es posible como participada y dependiente de la suya (cfr. más arriba, n. 1 y al principio del n. 4).

6. Hemos mencionado los dos grandes fundamentos posibles de gloria que la creatura puede tributar al Señor: objetiva y formal. Veremos de demostrar la relación de unión y jerarquía que media entre ambas, previa demostración de la conveniencia de la creación del ser racional, supuesta la voluntad divina de sacar de la nada a la existencia a alguna creatura.

Dejemos asentado desde un principio la libertad de Dios respecto a la creación. Desde que El encierra y es toda Perfección, no está necesitado—como pretende el optimismo—a producir otros seres para Sí. Sin embargo, la creación coincide, y hasta es conveniente, con la suma Bondad de Dios, puesto que, de este modo, sin perder El nada, hace participantes de su Ser a otros seres, y extiende más allá de su gloria y felicidad intrínseca los dominios de su glorificación en la obra de sus manos, reflejo de su infinita Perfección [1]). Pero supuesta la disposición divina de crear, convenía a la Sabiduría y Bondad de Dios que la creación incluyese a la creatura racional. En efecto, la gloria objetiva, constituída por el mero ser o perfección de las cosas que participan y manifiestan la Bondad o Perfección infinita, parece ser incompleta sin la presencia de las creaturas inteligentes, que, conociendo esos seres y leyendo en ellos los vestigios del Creador, lleguen al conocimiento y amor de Dios, a la gloria formal. Dicho en otros términos: parece que Dios no podía contentarse con la creación de los seres irracionales, sino que "convenía a la mejor perfección del universo el que hubiese algunas creaturas racionales" [2]); porque siendo aquellos seres gloria objetiva, pura participación y manifestación de la divina Bondad, ordenados de sí a conducir, por la verdad y bondad de su ser, al conocimiento y al amor de Dios a los seres inteligentes, sin éstos hubiesen sido *medios sin su fin* congruo y natu-

1) Cfr. las bellas páginas 103 y sgs. de Mons. Bougaud, *Los dogmas del credo*, Gili, Barcelona, 1904.

2) S. Tomás, *S. Contra Gent.*, L. II, c. 46.

ral, potencia no reducida al acto, y la finalidad de su creación parecería no plenamente lograda. Es verdad que, de haber así ocurrido, las creaturas irracionales hubiesen tenido su fin último en la participación del Ser divino, y por eso, este raciocinio sólo concluye la *conveniencia* de la creación del ser racional; pero es el caso que sin la creatura racional no hubiesen logrado en acto su fin intermedio de servir de *manifestación objetiva* de la Bondad de Dios a una inteligencia creada y conducirla, así, al conocimiento y amor del Creador. La creación se presentaría, en ese caso, como un movimiento truncado abruptamente e inconcluso sin su término lógico y natural: siendo las creaturas irracionales manifestación objetiva del Ser divino, esta manifestación no sería aprehendida por ningún ser inteligente, único capaz de captarla. Dios sería semejante al artista que hubiese hecho una obra de arte para no ser contemplada por nadie, o a un músico que tocase en medio del desierto melodías destinadas de sí a conmover estéticamente a almas, que de hecho no existen. En síntesis: sin la gloria formal, Dios no hubiese sido glorificado *convenientemente* ni la creatura irracional cumpliría plenamente su destino. Por eso, la gloria objetiva reclama, como perfeccionamiento suyo, la gloria formal del ser racional, quien, apoyado en los *vestigios* de Dios, en la participación y manifestación ontológica de Dios, que son las creaturas, y como subiendo por ellas, llegue a su Señor, como *imágen suya*, para reconocerle, adorarle y amarle, y para que, a su vez, todos los seres carentes de inteligencia, que por sí no podrían llegar al amor y gratitud hacia su divino Dueño, por medio de la inteligencia y voluntad del hombre, a las que sirven de apoyo en su conocimiento y amor de Dios, logren de este modo un retorno más perfecto hasta su Fin supremo. Cuando tributa a Dios el libre homenaje de su gloria, el hombre es, por eso, el eslabón que une las cosas con Dios, el sacerdote intermediario entre la creación y el Creador. Hermosamente ha expuesto Santo Tomás este movimiento circular de las creaturas que salen de Dios, Causa primera, y retornan perfectamente a El, Causa final última, mediante la in-

tervención del hombre, quien, conduciéndolas de nuevo hasta su suprema Fuente, cierra en Dios toda esta circulación del ser. "Comoquiera que todas las cosas—escribe el Santo Doctor—proceden de Dios en cuanto es bueno [.....], por eso todas las cosas creadas según la impresión recibida del Creador se inclinan a apetecer el bien según su modo [de ser, según su forma], de tal modo, que se encuentre así en las cosas cierta circulación, cuando, saliendo de Dios, tienden al bien. Esta circulación, empero, se acaba en algunas creaturas, mientras que en otras queda imperfecta. Porque aquellas creaturas, que no se ordenan hasta alcanzar aquel primer bien del que procedieron, sino tan sólo para conseguir una semejanza cualquiera, no tienen perfectamente esta circulación, sino solamente aquellas creaturas que pueden llegar de algún modo al mismo primer principio, lo cual es propio de sólo las creaturas racionales, las cuales pueden alcanzar a Dios mismo por el conocimiento y el amor, en la cual consecución consiste la felicidad" [1]. "Entonces el efecto es perfecto en grado sumo, cuando regresa a su principio [.....]. Por consiguiente, para que el universo de las creaturas consiga su última perfección, es necesario que las creaturas lleguen a su principio" [2]. Del Acto puro, como de Causa primera, salió el ser, mezcla de acto y potencia, y al Acto puro regresa, buscando la propia actuación de su potencia.

Además, sin la creación del ser racional, sin la gloria formal, la inteligencia y voluntad de Dios, sus perfecciones más excelentes, según nuestro modo de pensar, que constituyen su vida misma, no hubiesen sido glorificadas en el universo sino de la manera más imperfecta, al no obtener una participación y manifestación formal creada.

7. Siendo las creaturas irracionales, por su mismo ser, la gloria objetiva de Dios, y estando ésta subordinada a la glorificación formal, a la creatura racional, que por ellas sube hasta la fuente divina de donde salieron, síguese que los seres irracionales están

1) In IV Sent. dis. 49, q. I, a. 3, ad. 1.
2) *S. Contra Gent.*, L. II, c. 46.

subordinados al hombre, destinados a él, como medios al fin, como potencia al acto. Porque es menester no olvidar que el fin impreso por Dios en sus creaturas es el que ellas llevan acuñado en su forma o naturaleza, la cual no es sino la ejecución ontológica del fin intentado por Dios (cfr. c. I, n. 14). De aquí que la superioridad esencial y jerárquica del hombre sobre los demás seres deriva, en última instancia, del fin último al que se destina. La diferencia y superioridad esencial del hombre sobre los demás seres creados, con la consiguiente subordinación de éstos a aquél, surge inmediatamente de la esencial diferencia y superioridad de naturaleza; pero semejante diversidad de naturaleza encuentra su razón suprema en el fin intentado por Dios en su creación, y expresa, por ende, la esencial superioridad del hombre sobre los demás seres y la subordinación de éstos a aquél, como intentada y querida por Dios. Es decir, la jerarquía que expresan las naturalezas de los seres es la expresión ontológica de la jerarquía intentada por Dios. De aquí también la degradación e inversión de la ordenación divina, que supone la adhesión del hombre a las creaturas (vgr.: riquezas, etc.) como a su último fin, independientemente del desorden, que, además, implica de su verdadero e infinito Bien.

A la luz de esta doctrina vemos cómo la ascética cristiana, al imponer el desprendimiento, la limitación al uso indispensable de las creaturas y sólo en cuanto son *medios* para llevarnos directa o indirectamente a Dios, en realidad, no hace sino *engrandecer* al hombre y cuidar no se *rebaje* él de su naturaleza, orientándose a otro fin que no sea Dios. Nadie mejor que San Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicios*, ha subrayado esta idea fundamental de la moral, poniéndola como "principio y fundamento" de la vida cristiana.

Por eso, partiendo directa y solamente del fin interno de las cosas, vemos que, por naturaleza, los seres irracionales se ordenan, como medios, a los racionales. Ellos carecen de vida espiritual, son inferiores al hombre y, como tales, le ofrecen el alimento, vestido, recreación, etc.

Pero, mirados desde el fin intentado por el Creador, estos seres irracionales son la gloria objetiva de Dios, que manifiestan su ser divino al hombre: *a)* bien por su perfección interna, vestigio de las del Creador; *b)* bien en cuanto sirven a aquél como medios de vida y perfeccionamiento, como *medios* de la gloria formal, por ende, y son, por eso, los signos manifestativos de la Bondad de Dios. Y por ambos caminos son siempre *gloria objetiva subordinada a la formal* del ser inteligente, quien, contemplándolas como imagen de su Creador y recibiéndolas y usándolas como dones de su divino Hacedor, llega por ellas al conocimiento y amor de Dios.

En cambio, los seres racionales están dirigidos todos al mismo fin supremo de la gloria formal y, por ende, no están subordinados sino *coordinados* entre sí, pues, de lo contrario, declinarían de su verdadero fin. Esta ordenación final coordinada de los distintos seres racionales está reflejada, lógicamente, en su naturaleza, específicamente la misma en todos ellos. Tal es el fundamento de la libertad del hombre frente a otro y aun frente a la sociedad, cuando ésta le sale al paso en el camino de prosecución de su último fin.

De aquí también que el hombre, como persona destinada a la glorificación formal de Dios, jamás pueda subordinarse a otros como un simple medio, sino que en este sector de su actividad estrictamente personal de su ascenso a Dios sea libre con la libertad de los hijos de Dios.

Todos los hombres están destinados a la misma glorificación formal de Dios, y, por consiguiente, todos ellos son, bajo este aspecto, iguales. Subordinar un ser semejante a otro, como medio a fin (tal como acontece en la esclavitud perfecta, en el homicidio, en la exigencia de una sujeción absoluta, aun en lo pecaminoso, es decir, en lo que va contra el fin supremo de la persona humana), es una especie de robo sacrílego, de profanación de los derechos inalienables personales y de la idolatría a la vez, ya que el hombre se pone en lugar de Dios como último fin de un semejante

suyo y pretende substraer y apartar a éste del verdadero fin supremo a que Dios lo destina.

Pero si el hombre, como persona destinada a la glorificación de Dios, es libre e independiente de los demás, y como tal debe coordinarse con ellos; como *individuo* o *parte* de un todo, de una sociedad terrestre natural (familia y sociedad civil) o convencional (vgr.: sociedad comercial), o de una sociedad sobrenatural (la Iglesia), puede y debe subordinarse al bien común del todo y a la autoridad, esencial a toda sociedad y necesaria para la consecución de su fin. En efecto, es la misma naturaleza (y, por consiguiente, su fin último) la que dirige la formación de la sociedad (familia y sociedad civil, por lo menos) como *medio* de su perfecto desarrollo y como *instrumento* para una más fácil y adecuada obtención de su propio fin personal, mediante el logro del fin o bien común. Ahora bien: una sociedad o corporación constante de muchos para el logro de un fin no puede subsistir ni lograr este bien sino con la subordinación y colaboración de sus miembros a él y con una autoridad que la imponga. En último término, la sociedad, con su fin inmediato, el bien temporal (de la prole, la educación de los hijos y mutua ayuda de los cónyuges en el caso de la familia, y del bien común en el de la sociedad civil), no es sino un medio natural, y como tal, intentado por Dios para alcanzar adecuada y perfectamente el último fin personal del hombre, y la subordinación que exige de sus miembros nunca puede extenderse hasta privarlos de su libertad, indispensable para el logro de aquel supremo bien de la persona.

Por eso, cuando el individuo de una sociedad, so pretexto del bien común, quiere ser obligado al pecado o, lo que es lo mismo, a desviarse de su último fin, reconquista su libertad, y no solamente *puede*, sino que debe independizarse y oponerse a una semejante imposición, que no proviene de la autoridad, sino de una extralimitación de ella, y que no puede tampoco conducir al verdadero bien común de los individuos, sino, a lo sumo, a la consecu-

ción de cierto bien común con detrimento de los bienes supremos de los ciudadanos (cfr. más abajo: la Persona, c. IV, n. 18).

La gloria formal, concluyamos de todo lo dicho, es inmensamente más perfecta que la gloria objetiva, como lo espiritual es inmensamente superior a lo material, y la segunda se subordina esencialmente a la primera, como éste a aquél, y todo el fin del universo y de la gracia no es ni puede ser sino la gloria de Dios, que culmina en y por la gloria formal del conocimiento y amor de Dios del ser espiritual o persona creada.

II

EL ÚLTIMO FIN SECUNDARIO INTRÍNSECO DEL HOMBRE: SU FELICIDAD

8. Evidentemente, el bien o fin de la creatura, obra entera de las manos de Dios, no puede ser sino el bien o fin que el Señor le ha impuesto al crearla, y que, como acabamos de ver, es su gloria o participación y manifestación de su divina Perfección.

Hasta ahora hemos considerado el fin de las creaturas colocándonos *en el punto de vista trascendente, en la vía descendente y "a priori"*, derivándolo de Dios y de sus Perfecciones. Ahora vamos a procurar llegar a descubrir el fin intrínseco y específico de ellas, especialmente del hombre, desde un punto de vista *inmanente*, por la *vía ascendente y "a posteriori"*, partiendo del análisis y movimiento de su misma naturaleza, para poder llegar, más adelante, mediante un esfuerzo de síntesis, a la armonización e identificación de estos fines, que no son sino dos aspectos de un único último fin.

Todos los seres creados constituyen una naturaleza esencialmente limitada y contingente, como compuesta de esencia y existencia; un ser en acto en el orden substancial, pero no en el accidental, en el cual, si bien posee algunas perfecciones en acto, sólo

está en potencia para la adquisición o desarrollo de otras correspendientes a su forma específica. El fin de semejante naturaleza, el bien al que aspira, es conservar sus perfecciones y llegar a poseer en acto las que sólo tiene en potencia, tendiendo a la plenitud o acabamiento de su ser. Esta plenitud del ser dentro de la órbita de su naturaleza específica, este desenvolvimiento de potencias constituye su último fin, su fin interno.

Interesa sobremanera a la finalidad de esta obra subrayar cómo todo el problema del último fin de la creatura, así *trascendente* o *extrínseco* (gloria objetiva y formal de Dios), como *inmanente* e *intrínseco* (plenitud del ser específico), entra, como parte, dentro del problema metafísico general del *acto* y la *potencia* [1]). El movimiento del ser creado hacia su plenitud ontológica, con la consiguiente glorificación divina, no es sino el desplazamiento de la potencia en busca de su acto específico. Así como en el orden eficiente las creaturas salen de la nada participando del *Acto Puro* que las crea, así en el orden final es también el Acto Puro quien determina su movimiento, como término hacia cuya plenitud tiende la potencia desprovista de su acto específico. El Acto Puro está en el principio del orden eficiente determinando la existencia de todo ser, y en el término del orden final, determinando la actividad perfectiva de toda creatura [2]).

El mismo orden moral, caso particular de una actividad dirigida a su fin, como se verá a través de esta obra (cfr. c. IV, V y VI), se ubica también dentro de esta doctrina fundamental del acto y la potencia, la cual, según la vigorosa exposición de P. G. Manser, estructura el sistema de Santo Tomás en todas sus

1) Cfr., para la inteligencia de estas nociones de *acto* y *potencia*, GREDT, *op. cit.*, II, n. 36 y sgs.; y BOYER, *Cursus philosophicus*, t. I, p. 324 y sgs., 11 millar. Desclée de Brower et Cie., París, 1937 y mi obra, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, t. II, c. V, p. 151 y sgs.

2) Cfr. c. I de la obra antes citada del P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*. Cfr. también S. TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, q. 2, a. 2 y *Comp. Theol.*, c. 104.

partes, y constituye, por eso, la verdadera "esencia del tomismo" [1].

En realidad, *Fin, Bien, Perfección* y *Acto* son conceptos perfectamente coincidentes con el del *Ser* (cfr. n. 2 y 4 de este capítulo, y n. 1 del c. III bis) y análogos como éste. De aquí que el problema de la ordenación de los seres creados a su fin pueda traducirse de diversas formas: "tendencia a su bien", "apetencia de su perfección" y "movimiento de la potencia a su acto".

9. El desarrollo al que aspiran todos los seres varía según las potencias o capacidades de su naturaleza. Debido a esto, el desarrollo de los cuernos pertenece a la perfección del ciervo, pero no a la del caballo, y el estar privado de ellos constituiría una imperfección (= *privación* de una forma exigida por la esencia) en aquél, mas no en éste, en quien sólo habrá una mera *carencia* de algo no exigido y hasta contrario a su naturaleza.

Señalar concretamente para cada ser su perfección, si exceptuamos al hombre, es cosa que no nos incumbe, ni interesa por otra parte, al fin de nuestro trabajo. Las ciencias empíricas se ocupan de ello. Por eso, insistiremos brevemente tan sólo en el fin interno de todos los seres irracionales en general, y desde el punto de vista que hace a nuestro propósito.

El fin al que tienden todas las cosas—lo acabamos de decir—es la conservación y el aumento de su ser específico. Pero es fundamental advertir que ningún ser irracional tiende al bien *en sí*, al bien en general, sino a determinados y concretos bienes materiales, actualización de sus capacidades sensibles limitadas. Ya dijimos más arriba cómo el desplazamiento del ser hacia el bien, o, en otros términos, la naturaleza, tiene su razón de ser en el fin (c. I, n. 14). Ahora bien: una naturaleza que tiene como fin inmediato sólo un bien material de la conservación y desarrollo del individuo y de la especie, carece, por eso mismo, de espiritualidad

[1] *Das Wesen des Thomismus*, 2.ª edic., F. Rütschi, Friburgo, Suiza, 1935, principalmente p. 326 y sgs. Cfr. también el meduloso trabajo de F. Olgiati, *El alma del Tomismo*, recientemente traducido al castellano, Poblet, Buenos Aires, 1948.

y consiguiente personalidad, y, por ende, de *derechos* (cfr. c. IV, pár. II de esta obra). Por otra parte, los seres irracionales se presentan como bienes de los cuales necesita el hombre para el desarrollo de sus facultades en dirección hacia la adquisición de su último fin, inmensamente más noble y superior al de aquéllos. Por eso, aun prescindiendo de que todo el orden natural es la realización de una ordenación divina (cfr. antes c. I, n. 14, y 3-6 del presente cap.), tanto si se los considera en sí mismos como en razón de su fin (aunque estos dos aspectos se responden y son correlativos), los seres infra-racionales se nos presentan como *naturalmente* ordenados y *subordinados* al servicio del hombre. La gradación y la jerarquía de los seres es algo evidente, aun prescindiendo de todo punto de vista trascendente (aunque, claro está, ese orden intrínseco se deriva y expresa la ordenación trascendente de la Causa Primera). Y así como considerados desde el punto de vista de la ordenación trascendente, los seres irracionales son la gloria objetiva de Dios, la participación y manifestación de la infinita Bondad dirigida y *subordinada* a la gloria formal de la creatura racional, también desde el punto de vista inmanente en que estamos ahora ubicados, de tal modo se presentan dirigidos y subordinados a la utilidad del hombre, que, aun cuando éste los destruya para su propia utilidad antes de conseguir ellos su perfecto desarrollo y describir la órbita natural de sus exigencias, logran, sin embargo, su fin, al ser empleados así, conforme a su ser, como *medios* para el bien de la creatura racional.

10. Pero es indudable que lo más importante es descifrar el fin último intrínseco del hombre. En efecto, subordinados los demás seres en su fin a la creatura racional, toda la serie de los seres creados carecería de sentido si no se determinase claramente el del hombre. Pero, sobre todo, nos interesa esclarecer este último fin de nuestra naturaleza, porque, creaturas racionales y libres, debemos labrar bajo nuestra responsabilidad la propia perfección y porque sólo así, ahondando profundamente en el punto, podremos esclarecer una aparente antinomia que se presenta entre el fin

impuesto por Dios al hombre (su glorificación) y el fin a que éste, naturalmente, tiende (la felicidad, como a continuación veremos) [1]). Es menester, pues, hacer ver cómo la glorificación de Dios en el cumplimiento de su ley divina con todos los renunciamientos que ella impone, lejos de oponerse a la felicidad del hombre, la va realizando, y dejar así bien establecida esta piedra angular del orden moral.

El último fin del hombre, considerado desde el punto de vista trascendente, es la gloria formal, es decir, el conocimiento y el amor de Dios; considerado, empero, desde el punto de vista inmanente, intrínseco al hombre, es la felicidad. Más adelante veremos cómo esta gloria y esta felicidad constituyen dos aspectos de un único fin (cfr. el n. 16 de este cap.).

Así como los seres infra-racionales tienden a determinados bienes como al complemento ontológico de su naturaleza, el hombre, en *cuanto ser racional*, tiende a la posesión *del bien en sí*, del bien en cuanto tal, de tal modo, que no puede querer ningún bien determinado sino bajo el aspecto de bien; apetece este o aquel bien, pero sólo en razón de su participación del bien en sí, hacia el que se encuentra por naturaleza dirigido (cfr. c. IV, n. 3). Hacia este bien en sí, como hacia el complemento ontológico de su ser específico, tiende el hombre con un movimiento irresistible de su naturaleza espiritual, que sólo en su posesión puede aquietarse con la consiguiente *felicidad*. El movimiento del apetito racional hacia la obtención del bien en sí, en un análisis objetivo de la naturaleza humana, se presenta, pues, como una tendencia natural hacia su felicidad. Es un movimiento dirigido y especificado por un término: la felicidad, la cual se logra por la posesión del bien o fin último específico. *Posesión del Bien en sí y felicidad* van implicadas en un solo acto, en que se actualiza y llega así a término la tendencia natural específica humana: posesión del bien para ser feliz o, mejor todavía, la actualización de la apetencia racional por la consecución de su objetivo, con su consiguiente pleno goce, es decir *felicidad en la posesión del Bien en sí*. Entre Bien en sí y felicidad no hay relación de medio a fin, ya que el Bien en sí no es para otro bien, sino término del movimiento apetente. El Bien en sí no es, por su concepto mismo, un *medio* para lograr la felicidad; es el objeto que confiere al hombre la plenitud de su ser, la actualización total de su apetito específico; y cuya consecución implica, por eso mismo, la felicidad, el goce del apetito aquietado en la posesión de su objeto. *Bien en sí y felicidad son, pues, dos aspectos, objetivo y subjetivo, del último fin intrínseco del hombre*, y que *formalmente constituyen la perfección suprema del mismo.*

Esta verdad se esclarecerá mejor todavía a través de las siguientes páginas.

La felicidad, defínela Boecio [1]), es "el estado perfecto originado por el cúmulo de todos los bienes".

Pero siendo la forma racional la que especifica a la naturaleza del hombre, éste no podrá llegar a su plenitud ontológica sino por la actualización total de la capacidad o potencias espirituales. Apuntando a esta verdad, Santo Tomás define la beatitud con más precisión todavía, como "la última perfección de la naturaleza racional o intelectual" [2]). En esta definición se pone en relieve que lo formalmente constitutivo de la felicidad no es el goce, sino la perfección, el bien supremo poseído por la creatura racional. El goce es *consiguiente* a la perfección del apetito. Además, en ella se hace alusión a que la felicidad propiamente tal es privati-

1) Kant *postula* en la *Crítica de la razón práctica* la existencia de Dios para que El una el cumplimiento del deber con la felicidad a que el hombre aspira. En el tomismo, se verá en seguida, el hombre no puede lograr su fin sin lograr a la vez el fin de Dios, con el que se identifica, no puede glorificar a Dios por el cumplimiento de su deber sin alcanzar, en su término, *naturalmente* la felicidad; así como no puede lograr la felicidad sin el cumplimiento de su deber (cfr. c. VI, de esta obra).

1) *De consolat.*, III, 2.
2) *S. Theol.*, I-II, q. 3, a. 2.

va del ser inteligente. Los demás seres pueden obtener su fin: el bienestar que corresponde a sus exigencias de bienes concretos limitados y siempre temporales como su existencia, pero no una felicidad, una plenitud del bien en sí, que supone facultades abiertas, por su inmaterialidad, al bien infinito y por una vida inmortal. "La felicidad—dice Santo Tomás—consiste esencialmente en la unión del hombre con el bien increado, que es su último fin, al cual el hombre no puede unirse por la operación de los sentidos" [1]). Los sentidos no van más allá de los bienes naturales concretos.

La felicidad, pues, incluye los siguientes elementos: *a)* la consecución de todos los bienes que colman las exigencias de la naturaleza racional, y, por consiguiente, *b)* la ausencia de todo mal, ausencia incluída implícitamente en el primero, ya que, como veremos el mal no es sino privación de perfección (cfr. más abajo n. 12); y *c)* finalmente, el que esa plenitud de perfección sea con seguridad sempiterna (= eterna a parte *posteriori*, para el futuro), pues el solo temor o posibilidad de su pérdida bastaría para destruirla, por su concepto mismo, pues dejaría de ser, *ipso facto*, plenitud de bien. Todos esos elementos van incluídos en la posesión del Bien en sí, perfección suprema del hombre.

Tomada, pues, *objetivamente*, la felicidad es el último fin del hombre, es el objeto que realiza de verdad el *bien en sí*, el *bien infinito*, a que esencial y específicamente tiende nuestra naturaleza humana; *formalmente*, es la *consecución* de ese objeto, es la *perfección* plena o *actualización* de las facultades específicas de las creaturas racionales en la posesión de su objeto: el Bien en sí; y, finalmente, *subjetivamente*, es la quietud o goce espiritual perfecto, resultante en el apetito y potencias racionales, como *consecuencia* de la beatitud formal. La beatitud estrictamente tal es la *formal*, que, incluyendo esencialmente la objetiva, trae consigo la

1) *S. Theol.*, I-II, q. 3, a. 3.

subjetiva. Los dos primeros aspectos son los que constituyen la esencia de la beatitud.

Comúnmente se distingue entre beatitud *objetiva* y *formal* o subjetiva. La primera es el objeto que causa la quietud o goce pleno del apetito específico o voluntad humana. La segunda es la plenitud y goce espiritual del hombre en la posesión de la beatitud objetiva, o último fin. En este sentido, la *beatitud objetiva es causa de la subjetiva o formal.* Así lo distingue Santo Tomás.

Ambos aspectos de la beatitud, ya el del *objeto* que la causa, ya el del *sujeto* que la recibe, reúne Santo Tomás cuando enseña que ella es "el bien perfecto que aquieta totalmente el apetito" [1]). Y de la unión de ambos resulta lo que nosotros hemos llamado la felicidad formalmente tal: la perfección suprema ontológica de la naturaleza racional. "El fin—se expresa el Angélico Doctor—se toma de dos modos. *De un primer modo* es la misma cosa que deseamos obtener, como el dinero es el fin para el avaro. *De otro modo* es la misma consecución o posesión o uso y goce de la cosa que se desea, como la posesión del dinero es el fin del avaro, y el gozar de lo voluptuoso es el fin del intemperado. *En el primer sentido*, el fin último del hombre es el bien increado, a saber: Dios, el cual, solamente con su infinita bondad, puede llenar perfectamente la voluntad del hombre. *En el segundo sentido*, empero, el fin último del hombre es algo creado que existe en él mismo, lo cual no es sino la misma consecución o goce del último fin. Pero el último fin se llama felicidad. Si, pues, la felicidad del hombre se considera en cuanto a su causa u objeto, es algo increado; mas si se la considera en cuanto a su misma esencia de beatitud, entonces es algo creado" [2]). Distinguiendo dentro de esta beatitud subjetiva o formal de Santo Tomás, entre el acto del apetito que se posesiona de la felicidad objetiva y por el que, por ende, la naturaleza humana alcanza su perfección o plenitud, y la quie-

1) *S. Theol.*, I-II, q. 3, a. 2.
2) *S. Theol.*, I-II, q. 3, a. 1.

tud o goce consiguiente del apetito en la posesión del bien beatíficamente, llamaremos nosotros *beatitud formal* a la primera—que, si es subjetiva, incluye a la objetiva y es, por ende, *conjunción de ambas*—, reservando el nombre de *beatitud subjetiva*, estrictamente tal, a la segunda, ya que, si también ella dice relación esencial a la objetiva, sin embargo, formalmente o como tal no se refiere directamente a ella.

Aunque la felicidad incluya también el aspecto subjetivo del goce de la tendencia racional saciada en la posesión de su objeto, se refiere, pues, ante todo, al objeto o bien último y a su consecución por parte del hombre (a la beatitud objetiva y formal, según nuestra nomenclatura). Esta obtención es la que engendra, necesariamente, aquélla. Y si bien es verdad que ambos aspectos se implican, y por eso usaremos indistintamente la palabra felicidad para referirnos a cualquiera de ellos, sin embargo, por felicidad, tomada formalmente y en un sentido estricto, entenderemos, según lo dicho, la perfección o colmación plena ontológica del hombre en el orden natural determinada por la posesión del Fin último o Bien supremo específico [1]). Esta plena perfección humana encierra, ante todo y formalmente, la posesión del bien en sí, pero implica también su efecto subjetivo de gozo supremo. El goce implicado en la felicidad no es, pues, su esencia; es un efecto formal secundario, que sigue esencialmente a la constitución estrictamente tal de la felicidad, que se realiza con la posesión del Bien en sí o, lo que es lo mismo, con la perfección plena de la naturaleza espiritual de la creatura racional [2]).

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 3, a. 4. Véase más abajo, en el n. 22, la cita de este pasaje.

2) Sabido es que Aristóteles ha desconocido el aspecto trascendente, eterno y divino del Fin último del hombre. Colocado en un plano "empírico" o inmanente a la naturaleza humana, encuentra él que el movimiento de ésta se apoya e implica esencialmente, como último fin y felicidad, la actualización de sus facultades espirituales (inteligencia y voluntad). Sin llevar sus premisas hasta las últimas consecuencias, de que el

La felicidad puede entenderse, además, como el bien que colma nuestras *exigencias naturales* o como el bien que, sobrepasando estas exigencias, colma las capacidades del hombre enriquecido por la gracia, es decir, del *hijo de Dios*, por la posesión de Dios en la visión intuitiva de la esencia divina. La beatitud natural que responde al estado de pura naturaleza, en el que, de *hecho*, el hombre no existe ni existió nunca, consiste en la perfección o acabamiento ontológico de la naturaleza humana con el consiguiente

objeto capaz de actualizar esas facultades sólo puede hallarse en el Ser divino, como Verdad y Bondad infinitas, poseído eternamente, Aristóteles, sin embargo, ha sabido discernir entre la felicidad formalmente tal o último fin del hombre y el goce consiguiente a su posesión. La felicidad reside en la perfección o plenitud ontológica de la naturaleza espiritual humana mediante la actualización de sus potencias, y en la Metafísica no deja de afirmar que tal perfección se logra por la contemplación del Acto puro, de Dios, y el goce no es sino la quietud que de aquélla resulta en el apetito espiritual. Tal es la conclusión a que, con un profundo conocimiento y análisis de los textos aristotélicos, llega M. Gutllet O. P. en su obra: *Le fondement intellectuel de la morale d'après Aristote.* (Vrin, París, 1928), p. 126 y sgs. La felicidad para Aristóteles encierra primordialmente el concepto de perfección y sólo en segundo término el de goce. Más hondo que Aristóteles penetra Plotino en este tema. La beatitud es para Plotino la *actualización* o perfeccionamiento de nuestra parte espiritual φυχή y νοῦς por el *retorno* sucesivo de la materia al Alma, del Alma a la Inteligencia, y de la Inteligencia al Uno, mediante la *abstracción*, *intuición* y *éxtasis*, respectivamente. La vida inmortal está claramente afirmada. Lo que peligra en Plotino, en cambio, es la facilidad *personal*, dado el carácter panteísta de que está inficcionada su obra, a pesar de ciertas restricciones que hace y que tienden a salvar la distinción del Alma y del Uno en el éxtasis. (Cfr. la valiosa contribución que sobre este punto trae F. J. Thonnard en su *Précis d'histoire de la philosophie*, p. 177 y sgs. Desclée et Cie. Tournai, Bélgica, 1937.)

Quien confunde estos dos aspectos, objetivo y subjetivo, de la felicidad, es Sócrates, colocando el fin último del hombre—y consiguientemente desviando de allí la norma moral—en el goce y cayendo así, paradójicamente y *de jure* al menos (no *de facto)*, en el *hedonismo*, que había querido combatir en el relativismo de los sofistas.

gozo del apetito racional, aquietado con la obtención de su objeto correspondiente. Dios, al elevarlo gratuitamente al orden sobrenatural (esencialmente inmerecible por el hombre con sus solas fuerzas), colma también esas exigencias naturales, pero con un bien que las sobrepasa infinitamente: la esencia divina poseída intuitivamente, sin idea ni intermedio alguno.

Dada la índole filosófica de nuestro estudio, nos referimos directamente a la felicidad natural del hombre, y a la sobrenatural sólo condicionalmente, a saber: en la hipótesis de que Dios haya querido colmar con ella, rebasándolas, nuestras exigencias naturales [1]).

Ahora bien: la felicidad objetiva, que constituye el último fin o bien supremo del hombre, puédese tomar: *a)* ora *en abstracto* (felicidad formal o abstractamente considerada), prescindiendo del objeto determinado en que se realiza, *b)* ora *en concreto* (felicidad material) [2]), señalando el Bien en que se encuentra y cuya

1) El Rvdo. P. Elter, profesor de la Universidad Gregoriana, ha intentado demostrar que la noción de beatitud natural dada por los escolásticos modernos (y que hemos hecho nuestra) incluye elementos de orden sobrenatural. Para probar su tesis ha querido apoyarse en los grandes doctores de la antigüedad escolástica, principalmente en S. Tomás. Con una notable versación de los textos del Angélico Doctor y una honda penetración del tema, el Revdo. P. Cathrein, uno de los más grandes éticos tomistas contemporáneos, ha puesto de nuevo las cosas en su punto. Beatitud es el bien que colma las exigencias naturales o sobrenaturales, según sea ella natural o sobrenatural, es decir, del hombre elevado por la gracia. La misma definición de beatitud se aplica, pues, de un modo análogo a ambos órdenes: como plenitud del ser humano o como plenitud del ser del hijo de Dios. (Cfr. la revista *Gregorianum*, 1928, p. 269 y sgs., y 1930, p. 398 y sgs., Universidad Gregoriana, Roma.)

2) Nótese que felicidad *formal* o abstractamente considerada tómase aquí como término de la división de la beatitud objetiva, en oposición al otro término de la felicidad material o concreta. No se trata de la *beatitud formal* (acto por el que logra la posesión de la beatitud), sino del objeto que realiza tal beatitud, pero no material o concretamente, sino formal o abstractamente considerado.

posesión implica la plenitud ontológica humana. Que la felicidad sea el fin supremo al que el hombre aspira, ninguno podría ni se atrevería a negarlo seriamente, y, de hecho, todas o casi todas las filosofías admiten implícita o explícitamente ser la beatitud el bien o fin supremo a que aspira el ser racional. La divergencia comienza cuando se trata de señalar la felicidad en concreto, el objeto determinado donde, de hecho, se encuentra el Bien en sí y realiza la actualización perfecta del ser del hombre.

11. Antes de entrar a demostrar que la felicidad es el último fin intrínseco del hombre y que ella se encuentra en la posesión de Dios, vamos a indicar por qué y cómo obtiene el hombre su último fin en la actualización de sus facultades racionales, es decir, por el perfeccionamiento espiritual de su ser, siendo así que también tiene otras inclinaciones naturales hacia bienes sensibles.

El hombre, ha dicho Pascal en una frase célebre, es "mitad ángel y mitad bestia", y también "una caña que piensa", o con más precisión y como se expresa Santo Tomás, "es el más perfecto de los animales y el más imperfecto de los racionales" [1]). De aquí la inclinación y facilidad que tiene hacia la vida de los sentidos y lo difícil y cuesta arriba que se le hace la vida espiritual. De ahí también la lucha de esas dos tendencias de *arriba y de abajo*, muchas veces incompatibles; esa especie de contradicción interna que despedaza la vida humana y que tanto han sentido los santos y tan patéticamente nos ha descrito San Pablo en el capítulo VII de la *Carta a los Romanos*. Aun dentro del dominio del puro conocimiento, Bergson ha señalado en un fino análisis esas dos fuerzas que trabajan en sentido opuesto, de unidad, de síntesis y de construcción, por una parte, y de disgregación y dispersión, por otra [2]).

1) *S. Theol.*, I, q. 96, a. 1 y 2.

2) H. Bergson, *Matière et mémoire*, 25.ª edic., 1929, Alcan, París. Cfr. también La Vaissière, *Psicología experimental*, pág. 164, 2.ª edic. cast., Subirana, 1924, Barcelona; y el *Traité de psychologie* de G. Dwelshauvers, 1ra. edic., Payot, París, 1928, que es todo él un alegato en favor de esta doctrina.

La ética, que esencialmente tiende a resolver el problema de la ordenación de la conducta de todo el hombre, no puede desentenderse ni descuidar la solución de este problema bajo ninguno de sus aspectos; en qué medida y forma pueden y han de ser satisfechas o no estas tendencias y aspiraciones de la naturaleza humana, así las más nobles como las más bajas. Y puesto que toda tendencia natural, con el fin o bien que busca, tiene su causa en la Inteligencia primera que así lo ha ordenado (cfr. c. I, n. 12 y 18), debemos concluir que todas nuestras inclinaciones y pasiones son *en sí buenas*, y que por ellas la naturaleza aspira a un bien, a un cierto complemento de su propio ser, al que como individuo o como miembro de la especie se dirige. Pero aun prescindiendo de este punto de vista trascendente, y colocándonos en el puramente empírico, encontramos que todas nuestras tendencias buscan de sí, previamente consideradas, un bien del individuo o de la especie.

El desorden interior y el consiguiente conflicto con otras potencias e inclinaciones superiores no puede estar en las tendencias y pasiones como tales, sino en su desbordamiento o exceso, en la falta de orden en que ellas deben colocarse y obrar para la consecución del bien total y armónico del hombre completo, quien no es un conglomerado de seres, sino un todo orgánico, un único ser que consta de partes jerarquizadas y dirigidas al bien del todo.

Porque—y a esto queríamos llegar—todo ese cúmulo de potencias o capacidades humanas para alcanzar ordenadamente sus bienes particulares sin perjudicar al hombre, deben subordinarse al bien específico de éste, al bien o fin racional último, al que por naturaleza está él destinado, y someterse, por ende, al imperio de la razón y a la jerarquización que ésta les impone, conforme a la escala de los bienes humanos (cfr. el c. VI, donde se expone cuál sea la norma objetiva, conforme a la cual la razón ordena las diversas apetencias humanas). Porque si toda tendencia es de sí natural y si su desplazamiento se dirige hacia un bien bueno en sí mismo, también es verdad que esa tendencia pertenece al hombre y va hacia un bien que ha de serlo, por ende, de todo el hombre

como tal, bien de un ser racional y no un bien en sí, independiente de todo otro y aun a costa de otro superior a él. La tendencia del hombre a comer y el gusto que en ello encuentra, por ejemplo, tiene un fin bueno: la conservación de la vida del individuo; pero esa satisfacción animal no es el bien supremo y absoluto del hombre, sino un *medio* para alcanzarlo, y, por eso, ella deja de ser buena cuando impide o se opone a un bien de una tendencia superior y, sobre todo, al bien específico del hombre (vgr.: cuando le priva de la salud o del uso de la razón). Ahora bien: la perfección ontológica de un ser está en su forma o acto que lo constituye tal determinada especie de ser, es decir, que lo determina y distingue de los demás, estructurando las perfecciones inferiores, comunes con otros seres, bajo esta forma específica. Pero siendo la forma del hombre el alma espiritual, que dentro del género animal *lo especifica como ser racional*, todas las demás perfecciones (vegetativo-sensitivas), con sus correspondientes fines subalternos, estarán informadas y subordinadas a la vida espiritual dirigida al fin último específico humano. La vida vegetativa condiciona y se subordina a la vida sensitiva; ésta, bajo su doble aspecto de conocimiento y apetito, condiciona y se subordina también a la vida espiritual, bajo su doble aspecto fundamental de conocimiento intelectual y voluntad. Sería tarea fácil demostrar por un análisis psicológico más minucioso, cómo las sensaciones no se detienen en sí mismas, sino que se dirigen a engendrar nuestras ideas mediante las imágenes, y cómo también los actos afectivos o apetitivos de la vida orgánica están encauzados a mover la voluntad o apetito espiritual [1]).

1) Cfr. ARIST., *De Anima*, L. III, c. 4, y, sobre todo, el *Coment.* de S. TOMÁS a ese pasaje, *De Anima*, Lec. 8 y 13, n. 711 y sgs. y 791 y sgs. Véase, además, *S. Theol.*, I, q. 12, a. 12 y I, q. 84, a. 7, y M. GRABMANN, *Thomas von Aquin Kulturphilosophie*, Benno Filser, Augsburg, 1925 (o nuestra traducción, 2.ª ed., Poblet, Buenos Aires, 1948) y nuestra obra, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. IV, n. 5 y sgs., especialmente 8.

Todas las tendencias del hombre no específicamente humanas, con sus correspondientes bienes, están, pues, subordinadas y dirigidas a la consecución del bien del hombre como ser racional. Porque es claro que siendo el hombre *una* naturaleza ha de tener un último fin, único como ella (cfr. c. I, n. 17), en cuya consecución encuentre su perfección ontológica; y radicando su perfección en el orden de su forma racional, también su complemento ontológico supremo, su bien o fin último a que aspira, ha de hallarse en este plano superior de vida espiritual.

Y así como en la perfección o ser en acto la vida espiritual aparece como la superior, a la que contribuyen, subordinándose, las demás, así también en el orden de la perfección dinámica o en potencia las facultades y apetencias orgánicas han de contribuir y subordinarse a las espirituales, y en la consecución del fin de éstas, en cuyo plano ha de encontrar el hombre, según lo dicho, su último bien o fin, su desarrollo ontológico específico cabal, encontrarán también ellas su fin, pues que en la unidad de naturaleza y del fin humano son *medios* de las facultades superiores y, como tales, su bien o fin inmediato se presenta subordinado y dirigido a la consecución de aquel fin último del ser racional. Las potencias e inclinaciones no específicas *deberán* desplazarse hacia su bien cuando él es necesario para el último bien del hombre; *podrán* dirigirse a él cuando no se opone a éste, y *deberán* abstenerse total o parcialmente de él cuando y en la medida que impide la obtención de aquél. El objeto de estas potencias sensibles e inferiores, en general, es bien o fin respecto a éstas; pero con respecto al bien o fin específico del hombre es un fin intermedio ordenado a éste, un *medio*, por consiguiente, y, en cuanto tal, subordinado y dirigido a la consecución de aquél, de la misma manera que el fin de las creaturas irracionales, como ellas mismas, se coloca en orden de subordinación frente al hombre. Toda su bondad respecto al hombre íntegro está en ser *medio* para su fin, y entonces aparece claramente que este medio (aunque sea siempre *un* bien para su correspondiente facultad subalterna) será *bueno* o

malo o *indiferente*, según conduzca, desvíe o prescinda de la perfección o fin específico humano (cfr. c. VI).

La verdadera solución ética no consiste, pues, en negar toda bondad al objeto de las facultades inferiores, condenándolas *a priori* como malas; procedimiento muy expeditivo, pero absurdo, ya que, según lo antes dicho, la naturaleza expresa y realiza siempre un fin o bien; sino en saberlas ubicar jerárquicamente en su justo puesto, subordinándolas, como *medios* que son, al verdadero bien supremo del hombre en cuanto tal, en cuya consecución—aun sacrificando a las veces su propio objeto, si es necesario—encuentran ellas definitivamente su último fin [1]).

Una vez más la doctrina ascética del "Principio y Fundamento" de los *Ejercicios*, de San Ignacio, de que las creaturas (entendiendo por ellas también "riqueza y pobreza, salud y enfermedad", etc., es decir, el objeto de estas potencias sensibles) son *puros medios* del hombre, como ser específicamente espiritual, de los que hemos de usar "tanto cuanto" nos conducen a nuestro último fin, así como su corolario de la "santa indiferencia" frente a ellos, cuando no son necesarios o útiles para el logro de aquél, se nos manifiesta no sólo como la más cristiana, sino como la más racional en un puro orden ético.

El desplazamiento de las tendencias y pasiones del obrar para que ceda en favor del desarrollo ontológico específico del hombre (en el cual está a la vez la perfección moral, como veremos) no puede ser independiente o desarticulado del bien de las potencias espirituales, sino subordinado a éste como al bien supremo del hombre. Estas facultades espirituales por las que el hombre busca su plenitud ontológica, su bien definitivo que lo aquiete, son el entendimiento y la voluntad. La inteligencia tiene como objeto específico el *ser en cuanto ser* [2]), y, por consiguiente, aspira a la

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q.4, a. 5-8.

2) Cfr. Arist., *De Anima*, L. III, c. 6, y el *Coment.* de S. Tomás a ese pasaje, lec. 11, n. 762. Véase también, *S. Contra Gent.*, L. II, c. 83; *In IV Met.*, Lec. 6 y *S. Theol.*, 1, q. 79, a. 7.

posesión intencional de todo el ser, es decir, a la conquista no de esta o aquella verdad (o ser), sino de toda la verdad, de la Verdad en cuanto tal. El bien específico de la inteligencia es la verdad en sí, sin límites, infinita. "Nuestro deseo de conocer no se puede aquietar—escribe Santo Tomás—hasta conocer la Causa primera no de cualquier manera, sino por su esencia. Mas la Primera Causa es Dios. Luego el fin último de la creatura inteligente es ver a Dios por su esencia" [1]).

La voluntad, facultad apetitiva estrictamente tal, va en busca del ser propuesto por la inteligencia, como hacia la perfección o bien que colme o actualice su apetencia (cfr. c. I, n. 18, y c. II, n. 2). Siendo el objeto de la inteligencia no esta o aquella verdad determinada, no este o aquel ser, sino simplemente la verdad y el ser en sí, la voluntad que no logra su objeto sino mediante la inteligencia (cfr. c. I, n. 4) no tendrá por objeto este o aquel bien, sino simplemente el ser o el bien en sí, sin límites, infinito [2]).

Un análisis atento de los actos de estas facultades y de sus objetos nos haría tomar conciencia inmediata de cuanto venimos diciendo. La inteligencia no busca esta o aquella verdad en cuanto *tal* verdad, sino simplemente en cuanto *verdad*, y por eso nunca se agota y descansa con la adquisición de una verdad limitada; siempre aspira a más, y cuanto más verdad conoce, con tanta más fuerza vuelve a despertarse su sed de verdad y con más vehemencia se lanza en su busca [3]). De ahí la tortura de los sabios, ese afán de verdad nunca satisfecho en determinadas verdades y brotando siempre desde lo más profundo del alma con renaciente vigor; anhelo que degenera en angustia desesperante, sobre todo, hacia el fin de la vida, cuando esa sed no es templada con la convicción de la consecución de la verdad infinita en la vida eterna con la visión de Dios. Otro tanto ocurre con la voluntad. Si nos

1) *Comp. Theol.*, c. 104.
2) Cfr. S. Tomás, *De Verit.*, q. 22, art. 5, y *S. Theol.*, I, q. 82, a. 1 y 2.
3) Cfr. S. Tomás, *Comp. Theol.*, c. 104.

observamos a nosotros mismos, veremos que lo que anhelamos en nuestros deseos no es *este o aquel bien* determinado en cuanto determinado, sino en cuanto *bien*, y que, por eso, no agotando ese bien finito el bien en sí al que aspiramos por inclinación natural, obtenida su posesión, la voluntad, lejos de aquietarse en él, irrumpe de nuevo en su incesante e irresistible anhelo por el infinito Bien, sin saciarse jamás en las "cisternas rotas" de los bienes temporales de este mundo.

Más aún. Como luego se expondrá ex profeso (n. 16 de este mismo cap. y n. 3 del cap. IV), el movimiento de la inteligencia y de la voluntad a determinadas verdades y bienes, respectivamente, de que se compone la actividad espiritual del hombre, sólo es posible en virtud de esta orientación radical de su naturaleza a la Verdad y Bien en sí, a que se hallan dirigidas y de las cuales participan y llevan vestigios las demás verdades y bienes contingentes [1]).

Tanto la inteligencia como la voluntad aparecen, pues, como aspiraciones abiertas al infinito, al ser en cuanto tal, sin límites ni restricciones; y siendo la voluntad la facultad de apetición espiritual del bien en cuanto bien, de modo que aun la misma aspiración de la inteligencia hacia la verdad, como aspiración a *su* bien, está gobernada por la voluntad [2]), podemos concluir diciendo que el último fin del hombre por el que anhela como por su

1) Es notable la coincidencia fundamental del análisis de la escuela fenomenológica sobre la "situación práctica de la inteligencia humana" con el de S. Tomás. Limitándose al resultado del análisis puramente fenomenológico hace ver ella cómo la voluntad tiende hacia algo definitivo, que una vez logrado es punto de partida para un nuevo movimiento apetitivo, cómo este apetito renace sin cesar siempre hacia ese algo *definitivo*, que, sin embargo, nunca logra en la posesión de aquellos objetos en que lo busca. Naturalmente, la escuela fenomenológica no indaga las causas últimas ni penetra siquiera en la naturaleza íntima de esta tendencia; pero lo cierto es que su análisis es exacto e integrable dentro de la doctrina más vasta y completa del tomismo.
2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 82, a. 4.

plenitud ontológica, es el ser o el bien en sí, el bien infinito. Más adelante veremos cómo este ser, al que el hombre *aspira como a bien* infinito que actualiza la potencia de sus facultades superiores, es logrado y *poseído formalmente como verdad por la inteligencia*, y sólo consiguientemente a esta posesión, es *gozado como bien por la voluntad* (cfr. más abajo, n. 22).

N. B. Comoquiera que la noción de fin coincide con la de bien (c. I, n. 10) y el *bien* es el objeto formal de la voluntad—como el *ser*, con el que se identifica (c. I, n. 9), lo es de la inteligencia—, toda esta cuestión de la determinación del último fin del hombre o, más preciso aún, de su apetito específico o voluntad, es la misma que la determinación del objeto formal de la voluntad. Porque el objeto formal de cualquier facultad es lo que *per se primo*, lo que como tal e inmediatamente aprehende aquélla y en razón del cual alcanza todo lo demás, la *razón formal* o aspecto bajo el cual son aprehensibles los demás objetos (*materiales*, así llamados en oposición al *formal* y, consiguientemente, es el *fin* que especifica y a que, necesariamente, aspira esa facultad.

Para penetrar más hondo en este tema del fin, fundamental de la ética, nos ha parecido conveniente en esta segunda edición esclarecer el problema que antecede sobre el fin específico del hombre con todo lo concerniente al objeto formal de la voluntad, en cuya luz se verá desde su raíz la solución en sus diversos aspectos. Tales nociones nos ayudarán también a la comprehensión del sentido y ámbito de la libertad, de que tratamos en el capítulo IV, y del origen del problema moral que ésta implica.

Sin embargo, para no romper la estructura original de la obra, y dada la importancia de este tema psicológico del objeto de la voluntad para la solución del problema ético, y aun con peligro de repetirnos en más de un concepto—repeticiones que, al decir del P. Garrigou-Lagrange, son provechosas y hasta necesarias en los puntos fundamentales de la filosofía—, hemos optado por añadir un *capítulo III bis* a continuación del presente.

A él remitimos al lector para una visión más amplia y profunda, *ex radice*, de toda doctrina del fin, fundamento metafísico de todo orden moral.

12. Si la voluntad humana sólo puede moverse hacia el bien, más aún, en última instancia está siempre movida por el bien en sí, ¿cómo es posible que a veces quiera el mal y se abrace con el pecado, que, como mal específico de la creatura racional, es el mayor de los males?

Para resolver este problema menester es penetrar en la naturaleza del mal y en el mecanismo psicológico de nuestra voluntad frente a él.

Nadie mejor que San Agustín ha profundizado en este problema, que ha constituído la preocupación constante de todos los grandes filósofos [1]). Sabido es cómo este problema torturó durante años al obispo de Hipona, y lo llevó primeramente a la posición maniquea de los dos primeros principios irreductibles: el supremo Bien (Dios), causa del bien, y el supremo Mal, del que procede todo mal; hasta que, finalmente, llegó a la verdadera solución [2]), que ha sido luego retomada por Santo Tomás [3]) y todos los autores escolásticos.

El mal no es algo positivo, no es un ser, puesto que todo ser, por su mismo concepto, es bueno (cfr. c. I, n. 7-9). El mal es una negación, es la privación de la perfección o del ser y, por ende, del bien debido a una cosa [4]). Es el no-ser en el ser, que debía ser.

1) De él ha escrito C. R. RENOUVIER: "La vida no puede tener interés para un pensador, sino a condición de tratar de resolver el problema del mal. La filosofía, la verdadera filosofía, sería aquella que nos enseñara a vivir y morir". (*Les derniers entretiens*, pág. 61, París, 1930.)

2) Cfr. principalmente, *De Libero arbitrio* y las obras contra los maniqueos. Véase también, *Confesiones*, L. III, c. 7, L. VII, c. 3, 12, 13 y 16; y R. JOLIVET, *Le problème du mal chez S. Augustin*, Beauchesne, París, 1930; P. SIWEK, *El problema del mal* (traducción castellana de M. M. BERCADÁ, Huarpes, Buenos Aires, 1944).

3) *S. Theol.*, I, q. 48 íntegra y q. 49, a. 1 y 2.

4) Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, L. VII, c. 12, 13 y 16; *De natura boni*, íntegro (edición bilingüe de la Facultad de Filosofía y Letras de la

En el orden metafísico y físico, toda limitación supone negación de ser, y, por eso, todo ser creado, esencialmente limitado, junto con su perfección encierra una carencia de ser que no posee; carencia que sólo llega a constituir el mal en sentido estricto, en el terreno físico de la existencia, cuando es una *privación*, es decir, la ausencia de una perfección exigida por la forma o especie. El mal metafísico no se puede dar, pues toda esencia tiene, por su concepto mismo, todas sus notas, a no ser que por esa expresión quiera significarse la limitación del ser, y entonces es esencial a todo ser creado, a todo ser que no sea el Ser sin límites, tan esencial como el bien que se identifica con el ser. El mal metafísico (mal en sentido lato) y físico, por su noción misma, no puede ir solo, necesita respaldarse en el bien que niega [1].

El mal moral también es una negacioón, es la privación del orden debido en los actos de la voluntad libre [2]. Ya dijimos cómo el bien específico del hombre es el que le viene como actualización ontológica por las facultades espirituales de la inteligencia y voluntad: la verdad y el bien en sí, y cómo los bienes particulares de las demás potencias o capacidades humanas (bienes sensibles, por ejemplo) deben subordinarse al bien superior del hombre, al bien de la forma racional. Y como la naturaleza racional se ordena al Bien en sí como al último fin u objeto específico de su apetito espiritual (cfr. c. III bis, n. 5, 8 y 9), podemos decir que los demás bienes particulares que responden como cierta plenitud a una potencia inferior del hombre, *deben* apetecerse en cuanto son necesarios para alcanzar aquel supremo bien, *pueden* apetecerse

Universidad de Tucumán, 1945); y S. Tomás, *De Malo*, q. 1, a. 1; *S. Contra Gent.*, L. III, c. 71; *S. Theol.*, I, q. 48, a. 1-3; I, q. 49, a. 2; I-II, q. 18, a. 1; y I-II, q. 71, a. 6.

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 48, a. 3 y 4.

2) Cfr. S. Agustín, *Confes.*, L. VII, c. 15, y S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 18, a. 1. (Nótese el acento metafísico que pone S. Tomás en el mal moral) y I-II, q. a. 6.

siempre que no se le oponen y *no pueden* ser apetecidos si son contrarios a él.

El mal moral consiste precisamente en la *privación del orden debido* en la actividad libre de la creatura racional hacia su último fin, privación de orden que encierra, por eso mismo, una *privación de ser* o perfección, una ausencia de la plenitud exigida por su forma espiritual, perfección que ella sólo puede alcanzar en el desplazamiento ordenado de su acción hacia su destino supremo [1]. Al desviarse de su fin la creatura, troncha su propio crecimiento y acabamiento ontológico, renuncia a su perfección.

Ahora bien: supuesto que el hombre no puede querer sino el bien y como bien, en razón de una aspiración natural hacia el supremo bien o ser, del que participan los demás bienes o seres creados y en los que contempla el reflejo del infinito ser y perfección (cfr. n. 10), ¿cómo puede apetecer el mal físico y hasta abrazarse con el mal moral, que es precisamente la negación del bien, de su supremo bien? En cuanto al mal físico, no lo quiere el hombre bajo su aspecto de mal. La voluntad busca siempre y únicamente el bien que existe en todo ser por el hecho de ser (capítulo I, n. 9), y no el mal (privación de bien o ser), que el ser creado lleva frecuentemente aparejado por su misma limitación y composición, que la sujeta a las veces—tal el caso de los seres materiales—a corrupción. Más aún: la carencia de bien o mal metafísico en sentido lato, que todo ser creado encierra y que le viene de no ser el Ser, es la causa por que nunca puede él satisfacer y llenar la capacidad apetitiva de la voluntad. Aun el ser que incluye el mal físico estricto por la privación de la perfección debida, puede ser apetecido en razón del ser o perfección en que se sostiene o por un ser o bien físico o moral superior que trae consigo o causa.

En cuanto al mal moral, tampoco la voluntad lo apetece ni lo puede apetecer como mal (a pesar de que lo conozca *también* como mal). Lo que busca la voluntad en el pecado es la actualización

1) Cfr. el lugar cit. de S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 18, a. 1.

de una potencia subalterna, la satisfacción de un apetito o pasión con la adquisición de su objeto, de cierto ser o bien, por consiguiente, que se opone e impide el bien específico y último de la naturaleza espiritual. Generalmente, el hombre no se abraza con el pecado buscando apartarse de su último fin, sino buscando *cierto bien* particular de una potencia inferior, al que sabe, eso sí, incompatible y excluyente de aquel su bien esencial. Aun el raro caso del pecado cometido por pura malicia, porque es pecado, sólo es posible porque el hombre busca en ello una satisfacción o de falsa independencia o de odio contra Dios, etc.; pero en todo caso, y a su modo, siempre busca *cierto bien* de una apetencia inferior.

Por donde se ve que aun cuando peca, es decir, cuando se aparta de su verdadero bien y plenitud ontológica (que veremos después en el c. VII está, a la vez, imperada por Dios), el hombre busca algún bien. Más aún: sólo puede querer algo, y por ende, sólo puede pecar en virtud de su orientación natural al supremo e infinito bien, que sólo Dios puede realizar. De donde podemos concluir que, aun cuando peca buscando un bien subalterno incompatible y con desmedro de su bien esencial, el hombre, implícitamente al menos, busca a Dios, y que sólo puede querer el pecado, como querer cualquier bien, en virtud de su orientación esencial hacia Dios bajo la noción formal o abstracta de bien en sí o felicidad [1]).

13. Precisado el bien específico al que la voluntad, necesaria-

1) Nadie mejor que S. AGUSTÍN ha sabido leer y seguir esta orientación esencial de la voluntad humana hacia Dios, en todos sus actos, como puede comprobarse en cada página de los primeros libros de sus admirables *Confesiones*. (Cfr. c. IV, n. 3 de este nuestro trabajo.)

Retomando este pensamiento agustiniano de la vocación divina de nuestra alma que sólo se mueve en busca de Dios, dice hermosamente L. MARECHAL: "El alma, en todos los gestos que cumple, gira sobre su vocación, como la esfera sobre su eje, de modo tal que se podrían definir los errores humanos como respuestas equivocadas que da el hombre a la vocación de su destino". Pág. 43 de *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza*, Sol y Luna, Buenos Aires, 1939.

mente, aspira (aun en la eventualidad extrema de ir realmente en contra suya, como en el caso del pecado), en cuyo seguimiento se orienta y dirige a la consecución de su fin supremo, el bien infinito (cfr. también c. III bis); veamos ahora primeramente cómo el logro definitivo de este último fin constituye la felicidad; en segundo lugar, cómo esta felicidad sólo se encuentra en la posesión de Dios o, en otros términos, cómo el último fin o bien en sí, a que aspira nuestra voluntad, es Dios, y, finalmente, cómo este último fin intrínseco del ser racional *(finis operis)* se identifica con el fin de Dios en su creación *(finis operantis)*, con su gloria formal, llegando así a ver la admirable unidad de la ordenación final del hombre por parte de Dios.

Que el hombre busca siempre su felicidad como término de sus aspiraciones es algo demasiado evidente como para ser negado. Sin embargo, y a pesar de lo ya adelantado sobre el punto en los números precedentes, lo fundamental del tema exige nos detengamos a evidenciar este hecho de nuestra conciencia mediante un análisis de la misma, sin renunciar a volver sobre el tema bajo el aspecto de objeto formal de la voluntad cuando abordemos este punto en el capítulo IV, número 3, y, sobre todo, capítulo III bis.

1) En primer lugar, es innegable que en todos sus actos de inteligencia y voluntad el hombre aspira con apetito innato a la beatitud como a su fin o bien connatural, de tal modo, que ningún movimiento se produce en dichas facultades sino bajo la moción o atracción del bien supremo. La *experiencia* nos pone de manifiesto este hecho. Un análisis atento sobre cualquier acto de nuestra vida espiritual nos hará ver que lo que nos mueve no es este o aquel bien determinado, sino el bien como tal, el bien en sí realizado en cierta medida en tal ser; encontraremos que la *razón o motivo formal* del objeto apetecido por nuestros actos es la felicidad en sí, abstractamente considerada o *in communi*, que dice frecuentemente Santo Tomás. Muchas cosas las apetecemos como medios (bienes útiles o bienes intermedios); otras, como apetecibles en sí mismas por su bondad intrínseca, apetecemos los objetos más

diversos y en grados muy diferentes; pero en el fondo y en última instancia, aquello por lo que anhelamos, aquello que en todos esos bienes buscamos es siempre *el bien en sí, la felicidad formalmente considerada*, de que participan y los hace apetecible o bienes. Este bien, en cuanto bien o bien en sí, es la *razón formal y la medida* de nuestro acto de voluntad, hasta tal punto, que la mayor o menor fuerza de éste hacia su objeto depende de la mayor o menor razón de bien de que la cosa apetecida participa verdadera o falsamente (cfr. c. III, n. 5 y sigs.).

Un análisis de la estructura metafísica de nuestra voluntad (y ya hemos dicho que todo movimiento hacia la consecución de un objeto, aun el de la inteligencia hacia la verdad, en cuanto *movimiento o aspiración*, cae dentro del objeto de la voluntad) nos llevaría a la misma conclusión [1]). Porque, a diferencia del apetito sensitivo, que, guiado por el conocimiento de este mismo orden —conocimiento esencialmente de lo concreto, material y, como tal, de lo *singular* [2])—, sólo tiende hacia un bien determinado, a una cosa singular y sin contemplar en ella la razón de ser y, consiguientemente, tampoco la de *bien* o *fin*, y, conseguido éste, descansa (vgr.: después de haber satisfecho nuestra sed con el agua y nuestro cansancio con el sueño); la voluntad, conducida por la inteligencia, que es un conocimiento de lo formal [3]) y, como tal, direc-

1) En el cap. c. IV, n. 5, y sobre todo en c. III bis, tendremos ocasión de detenernos más completa y ampliamente sobre el tema.

2) Conviene recordar a este propósito que, según S. Tomás, de los dos principios que constituyen los seres materiales, la materia y la forma, como elemento potencial y actual, respectivamente, la forma es el principio de la unidad específica y la materia "signata quantitate" lo es de la unidad individual. En razón de la forma, el ser se constituye en *tal especie*, y en razón de la materia, en *tal individuo*. (Cfr. Arist., *Metaph.*, L. I, c. 6 y *Coment.* de S Tomás, n. 876, y *Coment.* al libro VII *Metaph.*, Lec., 17, n. 1673; *In Boet de Trin.*, q. 4, a. 2, ad 4um; *S. Theol.*, III, q. 77, a. 2, y muchos otros pasajes. Ver también J. Maritain, *Para una filosofía de la persona humana*, c. IV, pág. 139 y sgs.)

3) Advierto que tomo esta palabra en el sentido escolástico, *como lo referente a la forma o esencia*, principio constitutivo determinante de los

tamente abstracto y, por ende, universal [1]), se encamina hacia la consecución no de este o aquel bien singular y determinado, sino del bien universalmente considerado, del bien en general y sin límites, de la felicidad. Por eso la voluntad siempre tiende a la felicidad, por lo menos, *virtualmente*, en cuanto, aun cuando busca un bien determinado—y lo busca siempre, pues siempre tiende al *bien* o fin en *acto*, es decir, en cuanto existente y, como tal, individual—, lo desea no como *determinado* bien (tal como acontece en el plano del apetito sensitivo), sino como *bien* realizado en ese individuo; y muchas veces *formalmente*, es decir, expresamente anhela por la posesión del bien infinito, por la beatitud en cuanto tal [2]).

El apetito natural de la felicidad dimana del objeto formal de la voluntad (cfr. un poco antes n. 11 y, sobre todo, c. IV, n. 3, y c. III bis, n. 5 y sigs.): el bien en sí sin límites, descubierto, a su vez, por el conocimiento universal de la inteligencia.

2) Ahora bien, si la *naturaleza* humana, atraída por la felicidad, se desplaza hacia ella como a su último *fin*, semejante aspiración natural no puede ser vana (cfr. c. I, n. 14), y su objeto ha de ser alcanzable si el hombre no lo impide.

En efecto, hemos visto que el desplazamiento de una naturaleza hacia el fin presupone la causalidad del fin en la determinación de ese movimiento (cfr. c. I, n. 11 y sigs.). Más aún, para engendrar la determinación de la causalidad eficiente, la influencia del fin debe ser real, debe preceder al movimiento natural que provoca y dirige. Lo que ocurre en el orden de la causa eficiente

seres, y no en el sentido moderno kantiano de elemento *a priori* o de categoría del espíritu.

1) Por lo dicho en la nota anterior se ve cómo la forma, individual en el orden ontológico en virtud de la materia con la que constituye el ser material, en el orden gnoseológico, despojada de las notas materiales e individuales mediante la abstracción del "entendimiento agente", es universal y como tal, predicable a todos los individuos de la especie. Cfr. Gredt, *op. cit.*, t. I, n. 551.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 80, a. 2 ad 2um.

acaece también en el de la causa final. La potencia no puede pasar al acto sin el influjo, sin la causalidad eficiente del ser en acto, porque, de lo contrario, no habría *razón de ser* del efecto, de la perfección producida. De aquí la supremacía del acto sobre la potencia y la necesidad absoluta de la existencia de un Acto puro [1]), que mueve a todos los actos mezclados de potencia (seres creados). Este razonamiento es aplicable del mismo modo al orden final. También aquí se aplica el principio metafísico analítico, universal por ende, tan frecuente en la pluma de Santo Tomás, de que "Nihil transit de potentia ad actum nisi per id quod est in actu", "Nada pasa de la potencia al acto sino por lo que está en acto". Sin el real influjo del último fin, ningún fin intermedio tiene razón ni actuación de fin, y sin fin alguno la causalidad eficiente no puede pasar de la *potencia al acto* determinado, por la misma razón apuntada para el orden eficiente. Si, pues, el movimiento natural en un sentido determinado existe, antecedentemente a él, dirigiéndolo, ha de darse el fin, y, por ende, el fin último (cfr. c. I, n. 17). El tránsito de la potencia al acto en el orden de la *determinación o sentido* de la acción (que está en todo movimiento o determinación de una actividad) implica la existencia e influjo en *acto* del fin como fin (no como *efecto* de la causa eficiente) y, en última instancia, un Fin absoluto, supremo y último, que gobierna toda determinación. Para ejercer su influjo el fin, no es menester ni basta que exista en sí mismo, es necesario y suficiente que ejerza su influjo desde una inteligencia (cfr. c. I, n. 2). Pero tratándose del fin supremo que gobierna a todo movimiento, del bien infinito identificado con Dios, este Fin debe existir necesariamente. Para ejercer su influjo desde la inteligencia, el fin, aunque no exista, debe ser *posible*. La voluntad, como todo apetito, no se dirige sino al ser en acto, existencial, que o existe o es realizable con su intervención y que, por ende, es posible. Pero tratándose del supremo e infinito Bien, de Dios, o existe *necesariamente o no puede existir. Un Dios puramente posible es un absurdo:* es un Dios que puede llegar a ser, que no existe necesariamente y *a se*, que depende de otro en su existencia y que, por ende, no es infinitamente perfecto; un Dios que no es Dios. Un Dios puramente posible que no existe, es, pues, un absurdo. Lo absurdo no es ni puede ser real (cfr. c. I, n. 3). Luego si Dios no existe no podrá existir nunca. Ahora bien: la voluntad *tiende de hecho* a ese bien infinito, que sólo puede ser Dios. Luego Dios debe ser, por lo menos, posible; consiguientemente Dios existe, porque, acabamos de ver, si fuese puramente posible y no existiese, sería imposible, y entonces el movimiento de la voluntad hacia el bien en sí no se explicaría ni tendría *razón de ser*. Ni vale objetar que la voluntad puede tender a un bien imposible que cree posible. Se trata, en efecto, de un apetito o inclinación natural y necesaria de la voluntad hacia su fin, un apetito incoercible que no depende de un determinado conocimiento (cfr. c. I, n. 13 y c. IV, n. 3), sino recibido con la naturaleza misma y sólo despertable por los diferentes objetos a los que rebasa infinitamente. Un apetito tal, incrustado así en la voluntad en un *orden ontológico* (en el que no cabe ilusión ni falsedad) hacia el bien infinito, no puede estar *determinado* por un absurdo, que es un no ser o nada, cómo sería un Dios inexistente. Luego si el apetito natural de la voluntad existe de hecho como movimiento hacia el bien en sí, este bien no es absurdo y, consiguientemente, *existe necesariamente* y existe Dios [1]).

El fin supremo, el bien a que el hombre tiende, por eso, debe no sólo influir realmente desde una inteligencia, sino existir necesariamente en el orden real; no puede ser fin *efficiendus*, sino sólo *possidendus*.

Toda filosofía del devenir ciego, que va determinándose al aca-

1) Véase S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 2, a. 3. La demostración de la existencia de Dios, que da en ese pasaje S. Tomás, no es sino la demostración de la necesidad del Acto puro, del que reciben sus actos principales los demás seres.

1) Este razonamiento prueba la existencia de Dios. Cfr. Greot, *op cit.*, t. II, pág. 199-200.

so sin una determinación previa teleológica, sin la existencia de un último fin que lo encauce (Epicuro, Demócrito, materialismo, evolucionismo darwinista, etc.) es absurda y contradictoria; la naturaleza y determinación del movimiento carecería de sentido y razón de ser, y, consiguientemente, el movimiento, que siempre debe ser determinado desde que es, no podría ser.

No es al *devenir*, sino al *ser;* no a la *potencia*, sino al *acto*, a quien corresponde la supremacía, como a causa *final y eficiente primera*, y es el ser, y, en última instancia, el *Ser infinito*, con su infinita perfección en Acto puro, Ser incausado y Fin en sí, quien causa el devenir, el desplazamiento de un ser hacia un grado más alto del ser que posee, tanto como Causa final última que lo determina, como Causa eficiente primera que con su moción la constituye causa segunda en acto [1]).

El movimiento natural hacia la felicidad como a último fin implica, pues, la existencia de ésta, como el movimiento del hierro el centro imantado que lo atrae [2]).

Además, si a esta inclinación incontenible del hombre hacia la felicidad no correspondiese el bien capaz de colmarla, nuestra naturaleza estaría radicalmente mal orientada y nos engañaría. Ahora bien: si a nuestras tendencias inferiores y a las de los seres infra-racionales corresponde siempre un objeto con cuya posesión se aquietan, ¿por qué sólo nuestras aspiraciones superiores, nuestra naturaleza estrictamente humana, habría de ser la única excepción, la única orientada hacia un fin irrealizable? ¿Por qué así, si una inducción perfecta nos muestra que el apetito natural es una promesa infalible de su objeto? ¿Por qué, si aun en el orden espiritual que cae dentro de nuestra experiencia, vemos que

1) Cfr. S. Tomás, *De Potent.*, q. 3, a. 7; *S. Theol.*, I, q. 103, a. 8, I-II, q. 109, a. 1; *S. Contra Gent.*, L. III, c. 67, y *S. Theol.*, I-II, q. 2, a. 8. Cfr. también nuestra obra, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, t. II, c. III y V.

2) Cfr. las tres primeras "vías" o argumentos metafísicos de la existencia de Dios que trae S. Tomás en la *S. Theol.*, I, q. 2, a. 3, al comienzo.

a cada facultad (inteligencia y voluntad) responde su objeto: la verdad y el bien? Esta consecución imperfecta de su fin, que las tendencias espirituales logran en esta vida terrestre, ¿no es ya de por sí una garantía de la ordenación de la naturaleza y una prenda, por ende, de la realización perfecta de su fin último a que aspira?

Pero si nos remontamos a Dios, Creador de la naturaleza humana, suponiendo su existencia (que se puede probar independientemente de esta tendencia natural de la voluntad hacia el bien, que es ya de por sí un argumento de ella, según acabamos de desarrollarlo), el absurdo de una naturaleza orientada hacia un fin inconseguible, resulta más evidente todavía; porque desde entonces esta inclinación engañosa de nuestra naturaleza proviene de su divino Autor, y entonces hay que admitir una de tres: o que Dios se ha equivocado, encaminándonos a un fin imposible y *no ha sabido* hacernos bien, y esto redunda contra su Sabiduría; o que *no ha podido* hacernos de otro modo, y esto es contra su Omnipotencia; o a sabiendas y pudiéndonos hacer bien, *no ha querido*, y de intento nos ha orientado así malamente, y esto es contra su Bondad y también contra su Veracidad, ya que la inclinación natural es como una promesa viviente incrustada por El en las entrañas del ser (cfr. c. I, n. 14). En cualquiera de estas hipótesis se destruye el concepto de Dios que nos proporciona nuestra inteligencia [1]). Luego no nos resta sino admitir que la naturaleza tiende al bien infinito y a la felicidad, como a un fin realmente conseguible y existente en Dios, que El mismo le ha prefijado.

14. Esta felicidad o bien en sí a que el hombre tiende no se encuentra ni se puede encontrar en las creaturas, sino solamente en Dios.

Santo Tomás, en la cuestión 2.ª de la parte I-II de la *Suma*, se ha detenido a demostrar minuciosamente cómo la felicidad no se encuentra en las riquezas (art. 1), ni en el honor (a. 2), ni en la

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 2 y sgs.

fama, ni en la gloria (a. 3), ni en el poder (a. 4), ni en ningún bien del cuerpo (a. 5), ni en el placer (a. 6), ni en ningún bien del alma (a. 7), ni en ningún bien creado, sino solamente en Dios (a. 8) [1]).

Ni la posesión de los bienes externos, como el poder, el honor, la riqueza, etc., ni la de los internos, como la salud, el placer, la ciencia o el amor de las creaturas, pueden saciar nuestra sed de bien. Nos lo atestigua nuestra propia experiencia y la de aquellos hombres más favorecidos por algunos o muchos de esos bienes (reyes, ricos, sabios, poderosos, etc.), a quienes a veces se juzga, por eso, felices, y que, sin embargo, confiesan estar muy lejos de serlo.

Pero la razón de esta verdad no es sólo empírica, se enraiza en la metafísica, en la improporción que existe entre el movimiento de proyección infinita de nuestra voluntad, volcada irrefrenablemente hacia el Bien en sí, al Bien sin límites, por una parte, y la limitación esencial de esos bienes creados y contingentes, cuya perfección está recortada por una esencia limitada. A más de que esos bienes creados no están al alcance de todos los hombres, siendo así que todos sienten la aspiración natural por la felicidad, a más de que son instables, perecederos en cualquier momento y, por lo menos, para todos en la hora de la muerte; a más de que ellos se oponen a otros bienes superiores del alma y su posesión lleva aparejada una solicitud que se opone a la quietud esencial de la felicidad; a más de que todos esos bienes son *para* otro bien y, por ende, *medios* y no fin; a más de todas estas y otras deficiencias incompatibles con el supremo bien de la beatitud, y como raíz de todas ellas, esos bienes son *esencialmente contingentes* y, como tales, *limitados* por una determinada esencia, por lo cual, aun sumados, no pasan de lo finito y son *radicalmente insuficientes para llenar la potencia o vacío infinito del bien o Ser en sí*, que surca las entrañas y aspiraciones de la voluntad. Ni siquiera el ejercicio de la virtud nos da la felicidad perfecta en este mundo, como querían los Estoicos con su doctrina de la abstención o ἀταραξία y, en general, los griegos con el equilibrio jerárquico de nuestras potencias [1]), porque, a más de no ser ella nunca perfecta, nos impone renunciamientos de bienes que halagan nuestras inclinaciones inferiores ("destrucción de desvalores" que nos atraen, como diría Max Scheler) y vencimientos en la prosecución de bienes espirituales en pugna con nuestras pasiones, y no puede evitarnos muchos males de orden natural: privaciones, enfermedades, penas y, finalmente, la muerte. Ella, eso sí, nos encamina y nos inicia en la felicidad, como preparación suya que es, y constituye una promesa y prenda de la beatitud futura, pero no es formalmente la felicidad [2]).

1) Véase también el mismo asunto tratado por el SANTO DOCTOR en la *Summa C. Gentiles*, L. III, c. 26 hasta 36, y reciente y ampliamente por J. M. RAMÍREZ, *De hóminis beatitudine*, t. II.

1) Cfr. ARIST., *Moral a Nicom.*, L. I, c. 11, con el *Coment.* de S. TOMÁS, Lec. 16. GILSON, en su vigorosa obra, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. II, p. 152 (Vrin, 1932, París), hace notar cómo al pretender la consecución del último fin en este mundo, ARISTÓTELES confunde, identificándolos, el último fin con la virtud, que es sólo su preparación (cfr. el c. X de esta nuestra obra).

2) Cfr. el c. X de esta obra. Los griegos en general, y ARISTÓTELES principalmente, construyeron una moral, cuyo fin último había de lograrse en el tiempo por medio del ejercicio de la virtud. Esta habría de conducir a la paz y felicidad, mediante la subordinación de las apetencias inferiores a las superiores. Pero si exceptuamos a PLATÓN, y, ya en época cristiana, a PLOTINO, carecieron de la visión de la vida eterna como culminación de la virtud, en la consecución plena y definitiva del Bien infinito, a que ella conduce. De aquí que la ética griega, tan grande como llega a ser a veces, sin esta plenitud eterna de la vida humana resulta necesariamente *incompleta*: el bien y el mal no logran esclarecerse plenamente y mucho menos fundamentarse en una perfecta obligación y sanción, que sólo puede venir de lo trascendente, de Dios y de la eternidad. (Cfr. c. VII y sgs. de esta obra.) Sin embargo, no se puede decir que la ética aristotélica sea errónea en sus líneas fundamentales. Emplazada en un conocimiento justo de la naturaleza humana, conserva su valor. Sólo que desvinculada del fin eterno de nuestro ser, resulta *inacabada*. Pero dicha doctrina puede ser

Para colmar, pues, esta capacidad y aspiración de felicidad se necesita y basta el Bien en sí, infinito; se necesita y basta Dios. Dios solo, porque sólo El es el Ser y el Bien infinito, porque al existir esencialmente, su esencia es el puro Existir, la Pura e infinita Perfección, *puede* saciar la sed de infinito que—ennobleciéndolo con sus huellas divinas—ha impreso El mismo en las aspiraciones del hombre, en la vida misma espiritual [1]).

Sólo, pues, el Bien infinito puede responder como acto y complemento pleno a este vacío anhelante por colmarse del alma humana. La aspiración de la inteligencia por la verdad en cuanto tal, sin límites, y la de la voluntad por el bien en sí, sin término, sólo puede cumplirse con la posesión de Dios, que, siendo el *Ser* infinito, es, por eso mismo, la *Verdad* y el *Bien* en sí infinitos.

He aquí cómo sintetiza Santo Tomás, con su acostumbrada sencillez y profundidad, nuestra argumentación: "El objeto de la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la

continuada (y ello dice mucho en favor de la exactitud de sus conceptos), ahondando en las exigencias de la naturaleza humana, llenando el vacío de Dios y completando su silencio del más allá con la proyección del fin trascendente de nuestro ser, que viene a iluminar la vida humana del tiempo y solidificar las nociones básicas de la moral: el bien y el mal, la virtud, el pecado, la obligación, la ley natural, la sanción, etc.

1) Este es uno de los valores más grandes de la filosofía de BLONDEL, evidente y confesadamente tomada de SAN AGUSTÍN: haber subrayado—a veces excesivamente y con evidente peligro de franquear los límites entre el orden natural y sobrenatural y disminuir los derechos de la inteligencia—las huellas de Dios en la *inmanencia* de nuestra vida espiritual, cuya potencia y vacío infinitos reclaman con acentos desgarradores el Acto puro del Ser infinito, la *trascendencia* del Ser; así como la *contingencia* del ser creado—que en un exceso, llega también casi a diluir enteramente—es insostenible, por la misma razón, sin el Ser *necesario* que le da consistencia. En el fondo y purificada de sus excesos antiintelectualistas y confusiones de orden natural y sobrenatural, la gran tesis agustiniana, retomada por S. TOMÁS y que venimos exponiendo, circula y da vida a las admirables páginas del filósofo de Aix. Cfr. *La pensée*, 2 t.; *L'Etre et les Etres* y *L'Action*, 2 t., Alcan, París, 1934-1937.

verdad universal. De lo cual se sigue que nada puede aquietar la voluntad si no es el bien universal, que no se encuentra en ningún bien creado, sino solamente en Dios" [1]).

Toda esta demostración del último fin interno del hombre no se apoya en la existencia de Dios (aunque en algunos puntos, para mayor abundamiento y confirmación del argumento fundamental, hayamos añadido alguna razón derivada de suponerla), antes bien, a la vez que ella nos determina nuestro último fin, constituye un verdadero argumento para probar la existencia de Dios: la natural e invencible tendencia de nuestra naturaleza hacia el bien infinito implica y está provocada y sostenida por la existencia de ese Ser, Bien infinito, que nos ha orientado radicalmente hacia Sí.

De otra suerte, la naturaleza humana sería un absurdo inexplicable.

15. Advirtamos a la vez cómo un análisis objetivo de la naturaleza humana nos obliga a salir de ella, cómo la *inmanencia humana* nos lleva a la *trascendencia* y es ininteligible sin ésta. Es éste el tema central de los profundos análisis psicológicos de San Agustín [2]), y ésta la gran verdad puesta en relieve en la obra de Blondel, según acabamos de advertir en una nota. La naturaleza humana no tiene razón de ser ni sentido sin un ser trascendente al que ella se dirige como a su fin.

El fin último del hombre, su suprema perfección, sólo se encuentra en la posesión del Ser infinito, que está fuera de él, que le es *trascendente*. Es verdad: la perfección y felicidad sólo se lograrán en la inmanencia de la *naturaleza colmada* en sus capacidades específicas, en sus potencias actualizadas; pero colmadas con el Ser infinito, esencialmente *trascendente* a su ser finito, y presente

1) *S. Theol.*, I-II, q. 2, a. 8. Véase también L. MARECHAL, *op. cit.*, páginas 79-80. Con profundidad expone M. GRABMANN este pensamiento de S. TOMÁS en su obra, *Thomas von Aquin Kulturphilosophie*, p. 39 y sgs., B. Filser, Augsburg, 1925 (o en nuestra traducción, 2ª edic., Poblet, Buenos Aires, 1948).

2) Cfr. los primeros libros de las *Confesiones*, passim.

en ella como objeto-Verdad poseído por la inteligencia, y objeto-Bien gozado por la voluntad.

Sucede en el orden de la actividad de la voluntad lo que en el del entendimiento. El acto de la inteligencia no tiene sentido y resulta no sólo absurdo, sino impensable sin el ser-objeto en que se apoya. Todos los esfuerzos del idealismo en sentido contrario, a más de ser estériles, van a estrellarse contra la naturaleza misma del acto intelectivo, que, desde que un significado tiene—aun para expresar el idealismo—, lo tiene por su objeto, por el ser distinto y trascendente a él, que expresa (cfr. c. I, n. 2). El hombre aparece así abierto por todas sus facultades al ser trascendente, ya como verdadero (para la inteligencia), ya como bueno (para la voluntad); y como el ser contingente que le rodea no tiene sentido ni consistencia sin el Ser por esencia e infinito, toda la actividad humana está abierta, dirigida y sostenida—como su ser mismo—por el Ser infinito de Dios. Verdad fácil de prever, porque si la finitud y contingencia del ser y existencia humana no tiene sentido sin el Ser infinito de Dios en que se apoya, tampoco su actividad podría sostenerse sin la Verdad y Bondad infinitas de ese Ser absoluto.

Por eso, el pecado *contra naturam* del idealismo en el orden del conocimiento es el mismo que comete el inmanentismo autónomo en el orden de la actividad de la voluntad. Todo intento de encontrar la felicidad en la inmanencia (sea del individuo, sea de la persona) con prescindencia y aun exclusión de la trascendencia, se nos manifiesta, después del análisis hecho sobre nuestra naturaleza, como un absurdo y *pecado contra naturam*. La naturaleza humana se abre a la trascendencia del Ser infinito que ella no es y precisamente porque no lo es, anhelante de una perfección que necesita para su plenitud ontológica y que no posee en sí misma. Todo intento de separación entre el hombre y el ser trascendente a él (todo idealismo gnoseológico y todo inmanentismo o autonomismo ético) está condenado de *jure* y *a priori* no sólo a dejar como inexplicable y absurda la naturaleza humana, sino también

a arruinarla, arrancándole su perfección suprema de la felicidad, y, a la vez, a privarla con ello del único indispensable fundamento de toda moral, desde que, descentrada de su término final necesario, carecerá de norma para la orientación de su actividad libre (como luego se verá mejor en el c. VI y sigs.).

La filosofía moderna, que, ensoberbecida, quiere dar al hombre su felicidad en su inmanencia autónoma, deificándolo en cierto modo con ello, realmente lo destroza al cerrarle el único camino indicado por el movimiento de su naturaleza, el cual, conduciéndole a Dios trascendente, lo hace feliz con la posesión del Bien infinito.

La perennidad de las *Conferencias*, de San Agustín, descansa en este sentido profundamente humano y hasta cierto punto empírico de que sólo fuera de ella, *dándose la* Trascendencia infinita, nuestra naturaleza puede alcanzar en Ella su perfección y su felicidad. Las confesiones de San Agustín son la voz no de un hombre, sino de la humanidad entera, que encuentra en ellas sus acentos, porque es la voz de la naturaleza humana que se confiesa a sí misma ininteligible e infeliz lejos de Dios, y sólo en Dios capaz de dicha y descanso: "*Fecisti nos, Domine, ad te, et quomodo est inquietum cor nostrum donec requiescat in te*" [1].

III

RELACIÓN ENTRE EL ÚLTIMO FIN PRIMARIO TRASCENDENTE Y EL ÚLTIMO FIN SECUNDARIO INMANENTE DEL HOMBRE

Una penetración más honda y una aproximación de los dos conceptos expuestos en los párrafos anteriores, el último fin trascendente intentado por Dios en la creación del hombre, su *gloria (finis operantis)*, y el último fin inmanente impreso en nuestra

1) *Conf.*, L. I, c. I.

naturaleza, la *felicidad (finis operis)*, nos va a proporcionar un nuevo argumento en favor de la tesis de que la felicidad es nuestro último fin y nos hará ver, a la vez, cómo la gloria de Dios y nuestra felicidad son dos aspectos jerarquizados, primario el uno y secundario el otro, inamisible el primero, amisible el segundo, del único último fin del hombre.

De estos dos aspectos de un único fin real, la gloria es el fin *que* Dios intenta *(finis qui)* y la felicidad del hombre es el fin *por el cual (finis quo)* se propone y obtiene esa gloria y el hombre la da. Encaminándose rectamente hacia su felicidad, el hombre encuentra el sendero de la glorificación de Dios. Por la felicidad a la gloria divina: tal la vía connatural por donde el hombre se encamina y encuentra su último fin. En cambio, lo que primariamente intenta Dios es su gloria: la felicidad del hombre sólo tiene cabal sentido por y en la glorificación de Dios.

Por eso el hombre—implícitamente al menos—ha de intentar, ante todo, la gloria de Dios, y aun su felicidad debe buscarla como glorificación de Dios.

16. En efecto, el último fin que Dios tuvo, el único que pudo tener al crear al hombre, como al crear cualquier otro ser, fué su gloria. Ya dijimos antes (I de este cap., n. 5) cómo esta gloria eterna consiste en la participación y manifestación de la Bondad o Perfección del Ser divino, que con su propio ser y perfección la creatura da al Creador. Distinguimos también allí dos grados ascendentes en esta gloria: la gloria puramente *objetiva*, que todos los seres dan a Dios al recibir de El su existencia contingentemente y participar así y manifestar su Ser divino de una manera inconsciente y necesaria, y la *gloria formal*, que por el conocimiento y amor le da el ser racional.

El hombre, pues, debe pagar a Dios este doble tributo. En primer lugar, como *ser* que existe, que se conserva y desarrolla en la perfección de su forma específica, *participa* y *manifiesta* el Ser o Perfección de Dios. Porque a medida que el hombre se desarrolla y se aumenta como ser (sea por leyes necesarias a que, como

ser material, está sujeto; sea por leyes morales, de que hablaremos más adelante, a las que él, como ser espiritual, debe someterse), desenvolviendo sus potencias orgánicas végeto-sensitivas y, sobre todo, sus facultades espirituales, a las que aquéllas se dirigen y subordinan, fortaleciendo su cuerpo, perfeccionando sus sentidos y, principalmente, desarrollando su alma espiritual con el crecimiento constante del conocimiento de su inteligencia y de la adhesión al bien de la virtud, de su voluntad, bajo la dirección de las cuales se ordenan jerárquicamente los diferentes aspectos de su naturaleza, la *imagen ontológica de Dios*, la *participación de Dios* y la *manifestación de Dios* crecen, por eso mismo, y, consiguientemente, la gloria objetiva divina. La perfección de nuestra naturaleza coincide con el aumento ordenado de su propio ser y, con él, de la gloria objetiva de Dios, con la cual éste se identifica; y por eso, el hombre cumple este primer deber, conservando y aumentando la perfección de su forma espiritual, y aun la de sus cualidades y tendencias inferiores en cuanto son necesarias y sirven a las superiores (vgr.: conservación del cuerpo, etc.).

Pero el hombre tiene, además, como fin último específico glorificar formalmente a Dios con el conocimiento y el amor, según dejamos asentado más arriba (en este cap. pár. I, n. 5). Ahora bien: en el desarrollo perfecto de semejante conocimiento y amor de Dios el hombre alcanza su plenitud ontológica específica y con ella su felicidad, ya que de este modo logra el conocimiento y el amor de la Verdad y del Bien infinitos, a su último fin trascendente buscado como la plenitud de la propia inmanencia. Y así como llegamos a la identificación del fin interno de los seres (su perfección) con el fin de Dios (su gloria objetiva), también ahora, en el caso del fin último específico del hombre, nos encontramos con la misma identificación: la glorificación formal de Dios por el conocimiento y el amor implica, por identidad, el perfeccionamiento específico del hombre, y, llevada aquélla a un grado máximo y definitivo, también éste logra su plenitud ontológica con la consiguiente felicidad.

El hombre no puede glorificar formal y plenamente a Dios sin lograr, a su vez y por eso mismo, su perfección total ontológica, sin llevar a la plenitud la actualización de las potencias de su naturaleza racional, de su inteligencia con la posesión de la Verdad en sí y de su voluntad con la del Bien infinito, que es Dios; y, viceversa, no puede alcanzar la actualización de sus potencias, su desarrollo perfecto en la posesión de su último fin (Verdad y Bien) y consiguiente felicidad, sino mediante la consecución del Bien infinito, a que por naturaleza aspira (cfr. pár. II, n. 10, de este cap.), *es decir, sin la posesión de Dios por sus facultades espirituales, inteligencia y amor plenamente actuados.* En otros términos: Dios es el único objeto, como Verdad y Bien infinitos, capaz de dar satisfacción cumplida a las aspiraciones supremas humanas, y, por eso mismo, el hombre no puede lograr colmar estas apetencias espirituales, con su consiguiente felicidad en la posesión de su fin último, sin dar a Dios, *ipso facto*, una gloria formal plena [1]). Precisamente el acto espiritual del hombre no es sino el movimiento que va—acertada o equivocadamente, según veremos—desde la finitud del ser creado a su colmación infinita en la posesión del Ser divino. La distinción que separa esencialmente al ser finito del Ser infinito es la causa del obrar espiritual de aquél, con el que tiende a suprimir de algún modo esa distancia infinita por la posesión del Bien infinito [2]).

El hombre no puede alcanzar la perfecta glorificación formal de Dios sino con su plena felicidad, así como tampoco, viceversa, no puede conseguir su felicidad sin glorificar plenamente a Dios [3]).

1) En este punto, S. Tomás, aprovechando los elementos de la noción aristotélica de felicidad, llega a perfeccionarla con el concepto de trascendencia del único Bien capaz de darla. Cfr. M. Grabmann, *Thomas von Aquin Kulturphilosophie*, pág. 66 y sgs. (traducción castellana de Octavio N. Derisi, Poblet, Buenos Aires, 1948).

2) Cfr. Th. G. Chiflot, *L'avoir, condition de la créature*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1939, p. 40 y sgs., Vrin, París.

3) En virtud de esta disposición divina de que el hombre no puede glorificar *formalmente* a Dios sin obtener su perfección y su felicidad, se

Esta conclusión está preñada de las más profundas consecuencias y enseñanzas, que en seguida trataremos de exponer. Pero antes recojamos de paso, de este raciocinio que nos ha conducido a la identidad de ambos fines, un nuevo argumento en favor de la felicidad como último fin interno del hombre, derivado del fin intentado por Dios: su gloria formal. Porque si el fin de Dios es que el hombre le glorifique plenamente por el conocimiento y el amor (gloria formal, la felicidad es también el último fin del hombre, ya que éste no puede glorificar plenamente a Dios, conocerle y amarle plenamente, sin llegar, *ipso facto*, a su plenitud ontológica y, con ella, a su felicidad.

17. El hombre no alcanza la glorificación formal perfecta en este mundo, y, por eso, tampoco logra aquí su felicidad.

Solicitado por mil bienes transitorios, pero necesarios para su vida (la salud, el alimento, el sueño, etc., etc.), con cuya posesión subordinada a su fin específico glorifica de un modo permanente objetivamente a Dios, impedido por la debilidad de su naturaleza racional, condicionada por una vida orgánica material y social, el hombre no puede tributar constantemente a Dios una gloria formal en sentido estricto, es decir, por un continuo acto o por una serie ininterrumpida de actos de conocimiento y de amor de Dios, ni mucho menos puede hacerlo en un solo acto permanente y perfecto a la vez. Puede acercarse, eso sí, continuamente a ese ideal de glorificación de Dios—ideal también de la glorificación sobrenatural cristiana de Dios, si se toma ese conocimiento y ese amor en sentido sobrenatural—, y con ello acercarse a su perfección ontológica, a su felicidad—perfección ontológica sobrenatural y felicidad sobrenatural por la visión, en el caso del cristiano—, pero sin lograr plenamente ni una ni otra.

comprenderá por qué la disposición heroica de amor divino de algunos santos, por la que estaban dispuestos a ir a padecer al infierno, si con ello hubieran podido glorificar más a Dios (formalmente, por ende), es en sí imposible, puesto que implicaría la existencia de la gloria formal divina sin perfección y felicidad humana, que equélla por identidad encierra.

Además, el conocimiento que el hombre tiene de Dios en este mundo está elaborado por conceptos tomados de las creaturas materiales. No poseemos conceptos propios de Dios que estén determinados y respondan adecuadamente a tal divino objeto, sino que lo conocemos con ideas prestadas de nuestro conocimiento de las creaturas materiales, mediante las cuales, purificados por la negación de las imperfecciones que encierran y reforzados al infinito por conceptos análogos, significamos lo que no podemos representar [1]. "Nuestros ojos de pájaros nocturnos no pueden discernir nada en esta luz demasiado pura si no es por la interposición de las cosas obscuras de aquí abajo" [2]. Dios desborda los límites de nuestros conceptos limitados, determinados por las creaturas materiales a través de la aprobación sensible; y si bien con ellos llegamos a elaborar ideas que sólo convienen a Dios, a significar con verdad al Creador, sin embargo, la realidad por ellos significada no puede ser encerrada en la pobreza radical originaria del conocimiento conceptual, construído a través de los sentidos [3]. "En los nombres, empero, que atribuímos a Dios—escribe Santo Tomás—conviene considerar dos cosas, á saber: las mismas perfecciones significadas, como la bondad, la vida y otras semejantes, y el modo de significarlas. Por consiguiente, en cuanto a lo que significan, estos nombres convienen a Dios con propiedad y con más propiedad que de las mismas creaturas se dicen, ante todo, de El. En cuanto al modo de significarlas, empero, no se dicen con propiedad de Dios, porque tienen de este modo de significar que conviene a las creaturas" [1].

1) J. Maréchal, *Le point de départ de la metaphysique*, cahier V; *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, pág. 233 y sgs., Musseum Lessianum, Lovaina, 1926.

2) J. Maritain, *Distinguir pour unir ou Degrés du Savoir*, pág. 434. La imagen pertenece, originariamente, a Aristóteles y a S. Tomás. Cfr. *In Metaph.*, Lib. II, lec. 1.

3) Para la fundamentación de esta tesis fundamental de la psicología, del origen sensible, y orgánico, por ende, de nuestras ideas espirituales, ver nuestra citada obra, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. IV.

A Dios le conocemos, le alcanzamos de alguna manera cierta y segura, pero no cómo es en Sí, por ideas propias, adecuadas a tal infinito Ser, y la Esencia misma de Dios dista tan infinitamente de la pobreza de nuestro conocimiento, que, conociéndola en verdad, la conocemos *tamquam incognitum* [2].

La misma fe cristiana, que nos lleva hasta la vida íntima de Dios, que aprehende la Esencia divina, no, tal como Dios mismo la revela, lo hace sino valiéndose de nuestras mismas ideas, cargando nuestros pobres conceptos con la significación de realidades divinas, ya que en la revelación nos habla de *sus* cosas con *nuestro* lenguaje; de modo que con esta *sobreanalogía* de la fe conocemos a Dios *per speculum in ænigmate* [3]. La disipación total de la nube del misterio, iluminada un tanto en la contemplación mística, queda reservada para la visión del cielo. Entonces, sólo entonces y sin agotar comprehensivamente su Esencia, veremos a Dios como es en Sí.

El conocimiento que de Dios tenemos en este mundo—aun el de la fe—dista, pues, de aprehender perfectamente a Dios. Tampoco podrá ser perfecto el amor de Dios, que sigue a semejante conocimiento, ya que la voluntad se dirige al objeto, iluminada y guiada por la luz de la inteligencia.

Tal conocimiento y amor imperfectos de Dios, que el hombre puede obtener en la vida presente, en manera alguna puede saciar

1) *S. Theol.*, I, q. 13, a. 3. Cfr. también, *In I Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 1 y 2; *S. Contra Gent.*, L. I, c. 30; *De Pot.*, q. 7, a. 5, y *De Ente et essentia*, c. VI, con el *Coment.* de Cayetano, q. 13.

2) Dionisio, *Myst. Theol.*, c. 1. Cfr. S. Tomás, *In Boët. De Trinit.*, q. 6, a. 3, y q. I, a. 2, ad 1, *De Potent.*, q. 7, a. 5, ad 13 y 14; *De Div. Nom.*, c. I, lec. 3 y c. VII, lec. 4; y *S. Theol.*, I, q. 88, a. 3.

3) S. Pablo, I. *Corint.*, XIII, 12. Cfr. S. Tomás, *In Boët. de Trin.*, q. 6, a. 3; y J. Maritain, *Degrés du savoir*, pág. 478 y sgs.

la sed de Verdad y de Bondad, que tortura su inteligencia y su voluntad, y tampoco, por ende, conferirle la felicidad.

Sin embargo, ese conocimiento y amor imperfectos, que el hombre puede (y debe, como se verá luego) tributar a Dios ya en esta vida en la medida de sus fuerzas, constituye una verdadera glorificación formal y, aunque imperfecta, tiende y está en el camino de la plena glorificación de Dios. A la vez y por la misma razón, por ese conocimiento y amor el hombre obtiene ya en cierto grado la actualización de su perfección específica y de su correspondiente gozo, orientándose y participando en la misma medida de su futura y plena felicidad.

Ahora bien: como Dios no puede quedar defraudado ni defraudar al hombre en cuanto a su último fin; si esta gloria formal, que constituye a la vez la felicidad del hombre, no puede lograrse en la presente vida por las razones que acabamos de indicar, es evidente que ella deberá poder obtenerse en otra vida y de una manera perdurable y sempiterna, porque, de lo contrario, ni la gloria de Dios sería perfecta ni la felicidad posible, ya que es inconciliable con el conocimiento de sólo poder perderla. Tenemos, pues, que la posibilidad y necesidad (en el sentido que precisaremos en el núm. 20) de la consecución del último fin del hombre constituye un argumento en favor de la inmortalidad del alma [1]), así como antes observamos que ellas conducen a la existencia de Dios.

Aun prescindiendo de la existencia de Dios, partiendo, como hicimos más arriba (n. 13), del movimiento natural del hombre hacia la felicidad, debemos suponer, pues, necesariamente, la posi-

1) Urgiendo este argumento, por la sola luz de la razón se llega, si no a la convicción cierta, al menos a la *probabilidad* de la resurrección del cuerpo. Pero sin la fe cristiana no lograríamos obtener certeza sobre este punto. No nos podemos detener en un detallado esclarecimiento del tema, que reclamaría un prolongado estudio. Para esto se puede consultar Cathrein, *op. cit.*, n. 47, y J. Donat, *Etica* (ed. 5.ª), n. 56, Rausch, Innsbruck, 1931.

bilidad de obtener el último fin en otra vida desde que su posesión no se la puede alcanzar en la presente [1]).

18. Aun con riesgo de repetirnos, intentemos ahora un nuevo esfuerzo de profundización, a fin de llegar a una visión sintética ontológica de esta ordenación final del hombre y de las creaturas, que, como veremos luego, constituyen la base metafísica en que descansa todo el orden moral (cfr. c. VI). Dios es el Ser cuya esencia o constitución es el puro Ser o Existencia sin limitación alguna, el Puro Acto o Perfección plena sin potencialidad o capacidad de adquirir nada, porque, en su Infinitud, todo lo tiene. No es posible, por eso, perfección (o ser) alguna fuera de Dios, que ya no esté en El de una manera infinitamente más acabada y que pueda aumentar esa infinita Perfección de Dios. Si comienza a existir algún otro ser distinto de El, no se aumenta por eso el ser o perfección (aunque sí el número de seres), y ese nuevo ser no puede existir sino *recibiendo o participando* su ser del Ser infinito, fuera del cual nada es [2]).

1) Kant, en su *Crítica de la Razón Práctica*, llega también a la afirmación de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma y de la libertad, pero tan sólo como *postulados* de la Razón Práctica. El *hombre*, para obrar moralmente conforme al imperativo categórico, que le es dado como un hecho de conciencia, necesita suponer esas verdades, que la *Razón pura* no puede demostrar ni afirmar como tampoco negar. El hombre, para obrar moralmente bien, necesita suponer la existencia o proceder *como si* existiesen, esos tres "noumenos" mencionados. Y como *debe* obrar conforme al imperativo categórico absoluto, obliga a la razón pura a afirmarlas. Pero siempre quedan en pie las conclusiones ruinosas de la *Razón pura*. Para ésta, para el conocimiento de la inteligencia, esas verdades son incognoscibles. No vamos a detenernos a rebatir la posición insegura y caediza en que quedan esas verdades fundamentales del orden moral. Unicamente hemos querido recordar esta coincidencia parcial de nuestra posición con la de Kant. Sólo que en nuestra posición intelectualista es la misma inteligencia la que, leyendo en las exigencias esenciales de nuestra naturaleza, llega a la conclusión de tales tesis, no como *postulados ciegos*, sino como *verdades* evidentes, resguardadas con éste y otros sólidos argumentos especulativos.

2) No puede existir ningún ser o perfección que no exista formal o

El mundo, por consiguiente, no ha podido salir de las manos de Dios Creador sino como ser y, en cuanto tal, como la participación de su Ser infinito, de su Perfección o Bondad infinita. Dios no puede crear nada con el fin de *adquirir* algo que le falta, sino sólo para dar de su plenitud de Ser, no por comunicación, sino por *participación* creadora. Y por esto, porque Dios no puede crear objeto alguno sino dándole por creación el ser, como participación de su infinito Ser, síguese que nada puede crear sino como gloria

eminentemente (sin imperfección o limitación) en Dios. Tal la razón de la esencial unicidad de Dios. Todo *otro* ser que exista independiente de Dios, *a se*, argüiría una limitación en el Ser de Dios.

Por eso también, fuera de Dios, sólo puede existir el *ser creado* y enteramente dependiente del Ser divino. Porque todo cuanto de *ser* o perfección hay en este ser creado está en Dios. Y si estos seres pueden existir fuera de Dios, ello es debido al *no-ser* que les es propio, que los hace finitos y contingentes, al que sean una esencia que *no es* su existencia—de ahí que el constitutivo de la creatura, la *creaturidad*, sea la composición real de esencia y existencia—y al tener, por ende, recibida contingentemente su existencia. Lo auténtica y exclusivamente propio de la creatura, lo que ella tiene de sí y no ha recibido de Dios, es precisamente el *no-ser*, la *nada*. Si, por absurdo, al ser creado se le pudiese despojar de este esencial no-ser y finitud, la perfección creada quedaría identificada *ipso facto* con la divina. El *no-ser* es, pues, quien, en definitiva, condiciona la creación: la aparición y prolongación del ser fuera de Dios, desde la nada absoluta, por la Omnipotencia divina.

El panteísmo, saliendo aparentemente por los fueros de Infinitud divina, niega que pueda existir nada que no sea Dios, con lo cual llega al absurdo de identificar los contrarios: lo infinito y lo finito, lo perfecto y lo imperfecto, etc. El paralogismo, en que el panteísmo funda especiosamente su tesis, es el siguiente: si el mundo no se identificase con Dios, Dios no sería infinito, privado como está del ser o perfección del mundo. Tal raciocinio sólo puede hacer mella en quienes no ven que cuanto de ser o perfección hay en el mundo está eminentemente y es por el Ser de Dios, y que lo que hace posible su existencia fuera de Dios es cabalmente su *no-ser propio*, incompatible con el Ser pleno de Dios—Acto puro en quien no cabe no-ser alguno—, quitado el cual—por absurdo, porque la creatura dejaría de ser creatura en tal caso, convertida en *Ens a se*—, todo ese ser no se *juntaría* o añadiría al de Dios, sino que simplemente *sería*, estaría identificado con el Ser divino.

suya objetiva. Dios aparece como la plenitud del ser, de quien fluyen—no por emanación, sino por participación creadora—todos los seres, y como imágenes suyas para gloria suya; es el sol que encierra toda la luz y nada brilla fuera de El sino iluminado por su luz y, por eso mismo, cómo *participación y manifestación* de su luz, como profundamente lo desarrolla San Agustín.

De todo esto se concluye que el ser que está fuera de Dios, la esencia creada que recibe el ser, es esencialmente limitada, contingente, no existe en fuerza de su esencia, ya que ésta pudo no existir, y aun existiendo, no es su existir, es, en una palabra, una manera limitada, determinada y finita de existir. La esencia de la creatura, aquellas notas por las cuales algo es lo que es, que constituyen y definen algo, son realmente distintas y limitan a la existencia a un modo determinado de ser [1]).

Ahora bien: como expusimos antes (c. I, n. 8 y 9), todo ser es bueno, porque es, en cierta medida, perfección en acto, *apetecible*, por ende, como complemento ontológico para otro ser, que, careciendo de ella, es capaz de poseerla *(in potentia)*. Pero limitado y contingente como ser, el ser creado también es limitado y contingente como bueno, es participación en medida finita de la Bondad o apetibilidad infinita del infinito Ser.

Otro tanto hay que decir de la verdad del ser creado. Prescindiendo de la *verdad esencial* de todo ser posible, que se funda en la Esencia divina y que constituye, por eso mismo, el objeto necesario de la Inteligencia (de "simple Inteligencia") de Dios, la verdad de un ser existente contingentemente no es objeto necesario de la Inteligencia divina ni humana, es una verdad contingente como el ser en que se funda y que, por ende, como es, pudo no ser objeto de una inteligencia. Sólo *supuesta su existencia* es objeto necesario de la Inteligencia divina. La verdad ontológica de la creatura es, pues, tan contingente como su mismo ser [2]).

1) S. Tomás, *De Ente et Essentia*, c. V; *C. Gentes*, II, c. 52; y *S. Theol.*, I, q. 3, a. 7 ad 1.

2) El mundo de las esencias a que pertenece el ser posible, se cons-

Lanzada a la existencia fuera de Dios, el ser de la creatura lleva en sus entrañas, en su esencia misma, las huellas ontológicas del supremo Ser, Bondad y Verdad; su luz de ser, verdad y bondad no brillan sino como *participación* de la suprema Luz, y va ella recorriendo el mundo como mensajero, como *manifestación* de las perfecciones divinas.

Dentro de la esencial contingencia del ser creado, no todas las creaturas participan en la misma medida del Ser de Dios, y por eso tampoco todas participan del mismo grado de divina bondad y verdad. Si se nos permitiera comparar a Dios con la nebulosa inicial de la que se han ido como desprendiendo, según la teoría de Laplace, las demás masas siderales, veríamos a los seres creados desprendidos del supremo Ser (no por emanación, como

tituye necesariamente supuesta la Existencia de Dios y es, por eso mismo, tan necesario como Esta y lógicamente anterior, por ende, a la libertad divina, que se funda en él. La divina Inteligencia, contemplando su Esencia infinita, su Acto puro de Existir, anteriormente a todo acto de su divina Voluntad, no puede dejar de ver en El a la vez los modos de participación de ese Existir, las infinitas esencias o realizaciones posibles finitas de existencia. Las esencias posibles se constituyen, por eso, fundamentalmente en la Esencia y formalmente en la Inteligencia Divina, en la cual lograr consistencia primera, como tales.

En cambio, el mundo de la *existencia* de los seres contingentes y finitos depende de la libertad divina. Frente a esos infinitos modos posibles de existir, a esas esencias, la omnipotente Voluntad de Dios da existencia a los que libremente quiere y elige.

De esta verdad se deduce la necesidad e inmutabilidad del mundo de las *esencias*, de los objetos de la *Metafísica* (tan necesario como la Esencia de Dios, en que se funda, y como la Intelección divina, que lo contempla) y la contingencia absoluta del mundo de la *existencia* de los seres contingentes, de los objetos de la naturaleza o de la *física* (en el sentido amplio antiguo), en la cual sólo cabe una necesidad hipotética, dependiente siempre y exclusivamente de la Libertad divina. En esta contingencia radical, en que las leyes y necesidades físicas se encuentran ante la Omnipotencia de la Voluntad divina, se funda la posibilidad del milagro. Mientras una excepción en el cumplimiento de las necesidades metafísicas es absurdo, no así en el de las necesidades físicas.

en el ejemplo, sino por participación, sacados de la nada por creación), *existir* (ser) con diversa magnitud, *brillar* (verdad) con diversa luz y *atraer* (bondad) con diversa fuerza.

De entre todas las creaturas del universo terreno, el hombre es la que más participa del Ser y, por consiguiente, la que más participa de la Bondad y Verdad de Dios, porque su forma esencial, a diferencia de la de los demás seres materiales en quienes está como sumergida y dependiente intrínsecamente de la materia, en él es inmaterial y espiritual, y, por eso, inteligente y volitiva, abierta a todo el Ser y a toda Bondad, orientada, por ende, a la posesión del mismo Dios por la vía espiritual, al conocimiento de la infinita Verdad y al amor de la infinita Bondad; en una palabra: a la *glorificación* formal plena de Dios. Por eso, si los seres materiales son un reflejo, *vestigio*, de la divina Esencia, el hombre es su *imagen;* porque, a diferencia de aquellos que sólo participan y manifiestan inconscientemente la Perfección divina, únicamente éste la participa y manifiesta conscientemente por el conocimiento y el amor.

Como se advierte, el grado ocupado en la jerarquía ontológica, el desplazamiento de tal determinado movimiento natural, la diferente forma o esencia con su correspondiente naturaleza es la que determina el grado de glorificación que la creatura debe a Dios; o, mejor todavía, el grado de glorificación al que Dios destina sus creaturas, este necesario fin último que el Señor les asigna es la medida ontológica de la creación, la razón de ser de la existencia de tales seres en lugar de otros y la razón suprema también de tal determinado movimiento o potencias, de tal naturaleza impresa en los seres contingentes.

En esta jerarquía ontológica, Dios aparece en su cumbre como Primero sin segundo de la serie, como el Ser por esencia e incausado, como Acto puro poseedor de toda perfección, glorificación esencial suya por el conocimiento y amor necesarios que se tiene a Sí mismo; y, a infinita distancia suya, por un acto de su libre Voluntad, van apareciendo en diferentes peldaños—como

participaciones y vestigios de su divino Ser, como glorificación suya objetiva—los *demás* seres, que en la misma medida de su ser participan también de la Verdad y Bondad del Creador.

Porque Dios conoce y ama la Perfección de su Esencia, quiere hacerla participar a otros seres por medio de la creación y, por eso, da el ser a las creaturas, las lanza a la existencia como participación y viviente manifestación limitada y contingente de su mismo Ser y de sus atributos de Verdad y Bondad divinas, constituyéndolas como notas, por así decirlo, de un himno ontológico grandioso de su propia glorificación, en que, esencialmente, vibran acordes las entrañas de todos los seres creados. Para la gloria del infinito *Ser*, *Bondad* y *Verdad*, al mandato de Dios, surgen, pues de la nada los *seres* contingentes, partícipes de la *verdad* y *bondad* en la misma medida de su ser.

El hombre, ser privilegiado y supremo en la escala de los seres contingentes del mundo material, dotado de forma intrínsecamente independiente de la materia, lleva en sus potencias espirituales abiertas al infinito el ansia incoercible de Dios, del Ser bajo sus atributos de Bondad y Verdad. Pero para llegar hasta Dios sigue el camino inverso del seguido por el Creador, quien de su plenitud de Ser ha hecho fluir, por creación, a los demás seres. El hombre, en cambio, anhelante de una plenitud de ser para la que está hecho, pero que no posee en sí mismo ni en los seres finitos circundantes, va en su busca emprendiendo el camino hacia ella a través de sus huellas, que encuentra en cada una de las creaturas, como en otros tantos *vestigios* del Ser, Bondad y Verdad del Ser divino. Y mientras dura esa ascensión, a veces larga y penosa, siempre insatisfecho con la ausencia de su Bien supremo, como la esposa del *Cantar de los cantares*, va buscando, a través de todos sus vestigios, el Ser amado, preguntando por El a todas sus creaturas, impregnadas de su Perfección, Bondad y Verdad, en la medida o esencia de su ser [1]).

[1]) He aquí cómo traduce libre e inspiradamente este mismo pensa-

De este modo, la inteligencia y voluntad humanas emprenden este camino ascendente en busca de su Bien y llegan, al fin—a través de la verdad y bondad participadas—, hasta la fuente esencial de ellas: a la Verdad y Bondad en sí, a Dios. No otras son las admirables "vías" que Santo Tomás recorre para llegar a la

miento del *Cantar de los Cantares* SAN JUAN DE LA CRUZ, en su admirable *Cántico espiritual*:

Esposa: ¿Adónde te escondiste,
Amado, y dexaste con gemido?
Como el ciervo huiste
Habiéndome herido:
Salí tras tí clamando, y ya eras ido.
.....
Buscando mis amores,
Iré por esos montes y riberas,
Ni cogeré las flores,
Ni temeré las fieras,
Y pasaré los fuertes y fronteras.
¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano del Amado,
Oh prado de verduras,
De flores esmaltado,
Decid si por vosotros ha pasado!

Respuesta de las creaturas: Mil gracias derramando
Pasó por estos solos con presura,
Y yéndolos mirando
Con solo su figura
Vestidos los dexó de su hermosura.

Esposa: ¿Porqué, pues, has llagado
Aqueste corazón, no lo sanaste?
Y pues me le has robado,
¿Porqué así lo dexaste,
Y no tomas el robo que robaste?
.....
Véante mis ojos.
Pues eres luz de ellos
Y sólo para tí quiero tenellos.

existencia divina [1]). Sólo que el conocimiento analógico de Dios y el amor correspondiente de esta vida no sacian la sed infinita de nuestras facultades espirituales.

La inteligencia y la voluntad, ávidas del ser, desde el primer momento se abren a la infinita Verdad y Bondad y se lanzan a su conquista. En el primer encuentro con la verdad y bondad limitadas del ser creado, este ansia infinita de nuestras facultades, entretenida por un momento, se abre de nuevo anhelante, y más exacerbada aún se lanza con renovado empuje en busca del Ser, porque en ese ser limitado con sus atributos de verdad y bondad la inteligencia y la voluntad han encontrado los rasgos de Verdad y Bondad infinitas del Ser divino, de las que participan como vestigios suyos. Cuando la inteligencia pierde este hilo ontológico esencial que une el ser creado con la Causa primera y, obnubilada por la pasión, el error o la ignorancia, no descubre en aquél los destellos del Creador, no ve en este ser la participación del Ser ni divisa en él la gloria objetiva de Dios, no por eso deja de aspirar al infinito Bien, a su último fin, sólo que, en lugar de buscarlo donde realmente está, en Dios, esfuérzase en vano por colmar el ansia infinita de Verdad y Bondad, que lleva en sus entrañas, con bienes limitados creados, que no hacen sino entretenerla un instante para dejarla siempre insatisfecha y desconsoladamente anhelante. Como Tántalo de la mitología pagana, siempre está con el agua a flor de labio, con el bien, que vislumbra en todos sus reflejos creados y que cree va a aquietarla, pero, en realidad, sin lograr jamás apagar en él su sed de felicidad, y entonces sobreviene la desazón y la angustia del Bien siempre deseado y nunca alcanzado. Pero es menester subrayar que aun en ese caso en que el hombre explícitamente no conoce ni busca a Dios, su voluntad y su inteligencia no se encaminan hacia la verdad y bondad de los seres creados sino en virtud de esta orientación radical de su naturaleza hacia su último fin, hacia la Suprema Verdad y Bondad de Dios—alcanzados en la presente vida, bajo la noción de ser, verdad y bondad en sí, abstractamente o *in communi*, que dice Santo Tomás—, y que si puede querer y buscar la verdad y bondad creadas es porque están en la línea de la infinita Verdad y Bondad, como participación ontológica suya a las que por fuerza natural irresistible tiende (cfr. capítulo IV, n. 3). Detrás, y a través del influjo que las creaturas, como verdad y bien, ejercen sobre nuestras facultades espirituales, está la atracción de Dios, de su Verdad y Bondad, de la que aquéllas participan limitadamente con su ser, y mediante la cual Dios lleva hacia sí a los hombres (cfr. más arriba, n. 11, y capítulo IV, n. 3).

[1]) *S. Theol.*, I, q. 2, a. 3. Cfr. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 5.ª edic., pág. 226 y sgs., Beauchesne, París, 1928.

Todo el movimiento de la inteligencia y voluntad es ininteligible y absurdo sin el Ser (con sus atributos trascendentales de Verdad y Bondad) que lo determina y en quien se apoya, y todo ser, bien y verdad contingente, se desvanece sin el Ser, sin la Verdad y Bondad absoluta y necesaria. El acto más insignificante de nuestra inteligencia o de nuestra voluntad, aun cuando dirigidos a la conquista de un ser creado, es imposible y absurdo sin Dios, sin el Ser infinito del que ese ser creado recibe con su ser la aptitud de mover—como cierta limitada perfección—nuestras facultades. Dios aparece así en la cúspide de los seres moviendo y atrayéndolos a todos (aun, en cierto modo, a los irracionales, que van en busca de su perfección, de un bien concreto, que es tal como participación de Dios) hacia Sí como Supremo Bien; pero sólo el hombre es quien, consciente y formalmente, a través de la gloria objetiva de Dios, leyendo en las entrañas de los seres contingentes, también del suyo propio por ende, las huellas del Ser necesario—que aquéllos llevan como participación y manifestación suya, y que, como tales, se desvanecerían al carecer de razón de ser y de razón de bondad o de verdad—; sólo el hombre, digo, puede ascender por los peldaños del ser, verdad y bondad participadas del ser contingente creado hasta la

Fuente de todo ser, verdad y bondad, hasta el Ser, Bondad y Verdad en sí de Dios.

A través de las creaturas, el Creador conduce al ser racional hacia Sí, como hacia su último fin, suprimido el cual éste no podría entender ni querer absolutamente nada. A la luz de estas ideas, comprenderemos en toda su profundidad las admirables páginas de los primeros libros de las *Confesiones*, en que, a través de las perfecciones de las creaturas, San Agustín emprende su ascensión hasta el Creador; comprenderemos el inmenso y puro amor de San Francisco de Asís hacia la naturaleza—tan diametralmente opuesto al panteísmo, que, a veces, ha querido atribuírsele—, en la cual su simplicidad evangélica, tan concorde con los principios de la razón, sabe leer los vestigios de su divino Autor, y conversando con sus "hermanos" (sol, lobo, peces, árboles, etc.), como con otros tantos reflejos ontológicos e hijos de un mismo Padre, remontarse hasta su divino y bondadoso Autor; y oiremos este himno armónico, esta voz llena de grandeza y sinceridad objetiva con que el mundo nos habla de El, de Dios [1]), y entablaremos, primera persona *("yo")*, este diálogo lleno de ternura con el *"tú"*, entre el mundo *(tú)* que me hablas a mí *(yo)* de *El* y entre *yo*, que en *ti* (el mundo), en *tu* ser, verdad y bondad, escucho la voz de *El*, de su Ser, Verdad y Bondad, y *por ti* alabo, bendigo y amo a *El*...

"Pregunté a la tierra, y respondió: *No soy tu Dios;* y a cuantas cosas se contienen en ella, y me respondieron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a todos los animales que viven en las aguas, y me respondieron: *No somos tu Dios; búscale más arriba.* Pregunté al aire que respiramos, y respondió todo él con los que le habitan: *Anaximenes se equivoca, porque no soy yo*

1) Cfr. L. Marechal, *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza*, pág. 75 y sgs., sobre todo 90-92. Con su alma de poeta y su pluma de artista, Marechal retoma en estas páginas, henchidas de la más pura inspiración, lo más hondo del pensamiento platónico-agustiniano, que estamos exponiendo, bajo el aspecto de la Belleza.

tu Dios. Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas, y me dijeron: *Tampoco somos nosotros ese Dios que buscas.* Entonces dije a todas las cosas que por todas partes rodean mis sentidos: *Ya que todas vosotras afirmáis que no sois mi Dios, decidme, por lo menos, algo de El.* Y con una gran voz clamaron todas: *El es el que nos ha hecho*" (Psal. 35, v. 3) [1]). "Las creaturas dicen al que sabe oír: somos bellas, pero no somos la Hermosura que nos creó hermosas. Somos veraces, pero no somos la Verdad que nos creó verdaderas. Somos buenas, pero no somos la Bondad que así nos creó" [2]).

Acaso en ninguna como en esta profunda verdad es donde se encuentran y se abrazan, como hermanas que son, la verdad de la metafísica con la ternura y simplicidad de la poesía, cuando tanto el filósofo como el poeta, el uno por un raciocinio hondo y laborioso, y el otro por una intuición simple [3]), saben escuchar en el murmullo de los bosques y ver en la hermosura de las praderas y en las grandezas de los montes, y contemplar en la sublimidad de las estrellas de la noche, y gustar en las bellezas del universo creado la voz, la hermosura, la sublimidad y la belleza de Dios, que nos habla por el murmullo de sus árboles y se nos manifiesta en la hermosura de sus obras y nos mira con los ojos de sus estrellas...

Sintetizando, pues, las creaturas son lo que son, como ser, bien y verdad, destello y participación del Ser, Verdad y Bondad de Dios. Sin El se desvanecen. El hombre se mueve sólo por una aspiración hacia el Ser infinito, como hacia su supremo Bien y último Fin. Si puede entender o querer algo fuera de Dios es porque las cosas creadas participan del Ser, Verdad y Bondad divinas, y se encuentran, de ese modo, en el camino de su movimiento ascendente hacia el Supremo Ser, Verdad y Bondad. Sin Dios, pues, no sólo no cabe existencia de ser alguno y todo ser se

1) S. Agustín, *Confesiones*, L. X, c. VI.
2) L. Marechal, *op. cit.*, pág. 91-92.
3) *Op. cit.*, pág. 29.

desvanece al carecer de Causa eficiente primera, sino que también, aun supuesta por absurdo la existencia de tales seres (cfr. capítulo I, n. 18), cesando con el Bien supremo la Causa final última, de la Bondad de la cual los demás seres participan su razón de bien o fin, toda la fuerza de atracción de la serie de fines intermedios se diluye y carece de sentido y todo el movimiento de la naturaleza hacia su bien, singularmente el de la inteligencia y voluntad humanas hacia su fin (Verdad y Bondad infinitas), se paraliza inexorablemente.

Y, a su vez, considerando la causa final de toda la creación, colocándonos en un punto de vista trascendente que antes llamamos "descendente", es decir, partiendo de la finalidad que desde la mente divina dirige su obra creadora, tenemos que Dios irradia su infinita perfección sobre todos los seres irracionales, al sacarlos de la nada necesariamente como participación y vestigio ontológico de su propio Ser, Verdad y Bondad, a fin de que la creatura racional, a través de esas huellas y destellos de su divina Bondad incrustados en las entrañas de la obra de su creación, se remonte a la Fuente misma de todo ser, hasta la Verdad y Bondad substancial de Dios por el conocimiento y el amor, en el homenaje de la gloria formal para la que, a su vez, fuera creada. Dios nos habla por sus creaturas, por su *gloria objetiva*, en el lenguaje de la analogía del ser creado y nos comunica y hace vislumbrar por ellas sus divinas Perfecciones, y el hombre, surcado en su naturaleza íntima por su Creador con una aspiración a lo infinito, a Dios a través de sus creaturas, en el acto de conocimiento y amor de la *gloria formal*, que, a la vez, lo perfecciona en la línea de su naturaleza específica con la posesión de su objeto. De este modo, los seres creados lanzados por Dios a la existencia por un acto de su libre voluntad y gracias a su divina Bondad (cfr. n. 3 y 4 de este cap.) para anunciar sus divinas perfecciones, vuelven a su Causa primera, como a su Bien o Fin último, conducidos en alas de la glorificación formal de la creatura racional, sacerdote de la creación, quien por el conocimiento y

amor de Dios, a que se levanta por su ministerio, los devuelve a su Fuente originaria de donde salieron.

Se cierra así, hermosamente en Dios, este círculo de la realidad, que sale de El como Causa primera creadora, para retornar también a El como supremo Bien o Causa final última [1]).

La circulación del ser, que sale de Dios como su *gloria objetiva*, vuelve y se cierra en El gracias al eslabón de la *gloria formal* de la creatura espiritual.

19. Admirablemente ha desarrollado esta doctrina San Agustín en diversos pasajes de sus *Confesiones* [2]).

1) Cfr. el texto de S. Tomás insertado en el pár. I, n. 6, de este capítulo, y que hace muy al caso.

2) Cfr. Libro II, c. VI y X; L. IV, c. IX, XI, etc. Según dijimos más arriba en una nota, nadie más fuertemente que M. Blondel, en quien tanto influye el pensamiento de S. Agustín, ha subrayado este movimiento de la creatura racional a Dios en todos sus actos, la necesidad de Dios para sostener todo el movimiento de nuestra actividad espiritual, sin el cual —sin la *trascendencia* infinita, como él dice—nuestra vida espiritual, nuestra *inmanencia*, se desvanece. Todo esto es verdadero, pero no precisamente dentro de su sistema, en que el ser y la inteligencia están disminuídos, sino integrándolo en una filosofía del ser y de los fines, como la de Santo Tomás.

Orientándose por este mismo camino de la necesidad del Ser supremo para que se sostenga toda la actividad de la inteligencia, esencialmente dirigida y apoyada en El y sin el cual ni el más mínimo acto suyo es posible, en un esfuerzo admirable y queriendo ser intérprete del pensamiento agustiniano, el Rvdo. P. Joseph Marechal, S. J. ha intentado resolver el problema crítico de la objetividad trascendente de nuestro conocimiento. Partiendo de un análisis trascendental de nuestra vida intelectual, observa que la intelección se sostiene y no se desvanece aún como puro conocimiento fenoménico, en el sentido kantiano, merced al Ser divino trascendente que lo condiciona y lo estructura: el movimiento *inmanente* de nuestro entendimiento hacia el Ser o Verdad en sí, como a su supremo Fin sólo puede explicarse con la posición ontológica de este *Ser trascendente*, de Dios, que lo condiciona. (Cfr. *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V; *Le thomisme devant la philosophie critique*, especialmente p .231 y sgs.

No es intención nuestra hacer una crítica a estos sistemas de dos de

Toda la doctrina expuesta tiene raíces agustinianas, y casi se puede decir que ella expone el camino recorrido por San Agustín en su propio retorno a Dios, el cauce hondo por el que se desliza el pensamiento y el movimiento total del alma del santo en sus *Confesiones*. Sin embargo, la tesis, tal como la acabamos de desarrollar, según la cual las creaturas llevan en el ser que participa del Ser divino una luz o inteligibilidad también participada, por la que la inteligencia humana, en su movimiento ascendente hacia su plenitud, logra llegar a la luz e inteligibilidad esencial de Dios, expone más bien la interpretación que Santo Tomás ha dado a la concepción agustiniana de la iluminación divina de nuestro entendimiento. Desde el punto de vista exegético, la interpretación tomista no refleja exactamente, al menos en todos sus puntos, el pensamiento agustiniano; pero, en cambio, desde el punto del valor intrínseco hay en la doctrina de Santo Tomás una corrección y superación de la concepción del Obispo de Hipona.

En efecto, en la doctrina agustiniana la inteligencia ha de ser iluminada en cada acto por una luz divina para llegar al conocimiento de las esencias universales y necesarias y a Dios. El conocimiento determinado por las creaturas sensibles sólo nos da lo

los más vigorosos pensadores católicos contemporáneos. Algunos de sus aspectos inspiran reserva y otros son insostenibles. Hemos querido subrayar la fecundidad de esta doctrina fundamental de SAN AGUSTÍN, resumida y purificada admirablemente por SANTO TOMÁS, como hacemos ver en el texto de este párrafo. Para comprender el lado débil e inadmisible del sistema crítico de P. MARECHAL, véanse las pocas pero acertadas líneas que le dedica J. MARITAIN en *Reflexions sur la intelligence* (2.ª edic.), p. 41. Crítica segura a M. BLONDEL es la del libro del P. J. TONQUEDEC, *Immanence*, 2.ª edic., Beauchesne, París, 1913, complementada por dos artículos publicados en la *Revue de philosophie*, Tequí, París, en 1935, pág. 481 y sgs., y 1936, pág. 381 y sgs. Véase también GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature* (5.ª edic), p. 43 y sgs. Una exposición objetiva y una crítica tomista precisa de ambos sistemas se la encontrará en la obra de F. X. MAQUART, *Elementa philosophiae*, t. III, I, pág. 173-193, Blot, París, 1938.

contingente e individual. El conocimiento de lo universal y necesario nos viene directamente de Dios, que ilumina a cada instante el objeto para hacerlo actualmente inteligible y a nuestro entendimiento para hacerlo también inteligente en acto.

Estamos frente a la influencia de la doctrina platónica en el pensamiento agustiniano, el conocimiento con su insuperable dualismo entre los dos sectores, sensible e inteligible, que la desgarra, con la disminución del conocimiento adquirido por la experiencia externa.

Aparentemente, la ascensión a Dios de la doctrina gnoseológica agustiniana parece más rápida y más eficaz; pero, en realidad, carece de consistencia y de valor si no se la conforta con bases gnoseológico-metafísicas más firmes [1]).

1) En efecto, de que los sentidos no nos den sino un conocimiento de lo singular y de lo contingente, no se sigue que la inteligencia alcance su objeto universal y necesario por una iluminación divina. La universalidad —fundamento de la necesidad—con que el objeto se reviste en nuestra inteligencia, es el resultado de sólo la abstracción de las notas individuantes, de las que el entendimiento despoja al ser sensible al dejar sus notas materiales. La universalidad no es, pues, algo positivo añadido al objeto empírico, sino el resultado de una acción negativa: la abstracción de las notas individuantes. La esencia inteligible universal está en el objeto sensible, pero en *potencia*, individualizada por la materia. Si ha pasado al *acto* de universalidad no ha sido sino por la acción abstractiva de la inteligencia, que la depura de toda materia individuante. El carácter universal del conocimiento intelectual no estaba del todo ausente en el conocimiento sensitivo; *no* lo estaba presente *en acto*, pero *sí en potencia*, en las notas esenciales, en la forma, y, por eso, no arguye un influjo iluminante especial de Dios, como tampoco arguye un mundo de esencias platónicas o un mundo de categorías o formas puras subjetivas de estilo kantiano. De paso nótese la semejanza del planteo del problema gnoseológico—a pesar de las soluciones opuestas: realista e idealista, respectivamente—hecha por PLATÓN y S. AGUSTÍN con el presentado por KANT. Todos tres dicen: tenemos un conocimiento universal y necesario que no puede venirnos de los sentidos. Luego llega a nosotros por una visión de las ideas habidas en nuestra preexistencia (PLATÓN), o por una iluminación divina que nos hace participar de sus Ideas (S. AGUSTÍN), o de las formas puras de que *a priori*

En cambio, esta doctrina de la iluminación agustiniana, a través de la inteligencia de Santo Tomás, con todo su bagaje aristotélico, logra articularse en las raíces mismas del ser y del conocimiento para incorporarse a su vasta síntesis ontológico-gnoseológica.

Porque la iluminación de nuestra facultad intelectiva no es para Santo Tomás sino el hecho de su participación del Ser de la inteligencia divina; y en cuanto a la iluminación objetiva, ella nos viene de la inteligibilidad esencial del ser, inteligibilidad que en el *orden ontológico* tiene, por eso, su fuente en Dios (como Ser absoluto) de quien la reciben con el ser participado las creaturas; pero que en el *orden del conocimiento*, el hombre la recibe inmediatamente de éstas, y mediante ellas, y siguiendo sus conexiones esenciales ontológicas, la recibe en último término y mediatamente de la Inteligibilidad o Luz infinita del Ser de Dios [1]).

está munido nuestro entendimiento (KANT). Se ve cómo toda filosofía de tipo dualista platónico, a la larga lleva necesariamente al idealismo. Si la inteligencia no está en inmediato contacto con su objeto, a través de los sentidos, el valor real de sus actos queda irremediablemente comprometido. El valor de la gnoseología tomista reside precisamente en eso, en que por la intencionalidad, la inteligencia llega inmediatamente a su objeto a través de los sentidos. Cfr. cap. I, n. 2 y sgs. de esta obra, y nuestro trabajo: *El espíritu de dos filosofías (Santo Tomás y Descartes)*, publicado en la revista *Estudios*, agosto 1937, Bs. As., con motivo del 3er. centenario del *Discurso del método*, y nuestra conferencia pronunciada en noviembre de 1939 en la Muestra Bibliográfica de Filosofía Católica de Buenos Aires, organizada por las Facultades de Filosofía y Teología de S. Miguel, *Filosofía moderna y Filosofía tomista*, publicada en el volumen 3.º de *Stromata* (1940) de dicha Casa de Estudios. Ambos trabajos están incluídos en nuestra obra, *Filosofía moderna y Filosofía tomista*, 2 ts., 2.ª edic., Cursos de Cultura Católica-Guadalupe, Buenos Aires, 1945.

1) Es verdad, también, que Dios debe mover inmediata o mediatamente (por el objeto) la inteligencia a su acto, para remover su potencia o no-ser en acto; pero ello no por el carácter universal de su conocimiento, ausente en el de los sentidos, que invocaba SAN AGUSTÍN, sino por una razón metafísica general de que ninguna causa segunda o creada, que no es sino que *tiene* su acto, y *a fortiori* no es su acción y, consiguientemente,

En esta vasta síntesis, en la cual todo ser o inteligibilidad sale de Dios como de su Causa, como su participación y manifestación (como *gloria objetiva)*, y vuelve a El por el movimiento espiritual del ser racional, quien, apoyándose en las creaturas y siguiendo las huellas divinas en ellas dejadas por su divino Autor, llega al conocimiento y amor de Dios (como *gloria formal)*, la doctrina gnoseológica, según la cual la inteligencia llega inmediatamente al ser trascendente, a la forma inteligible de la realidad sensible, y luego, mediante ésta, a toda forma o ser, el conocimiento de cualquier verdad no es más que un episodio, un tramo del camino por ella recorrido hasta su retorno completo a Dios, hasta su felicidad, que sólo logra plenamente después de la presente vida, porque sólo entonces alcanza el conocimiento y amor perfectos de Dios. Más aún: el conocimiento de la verdad finita y el amor del bien creado sólo son posibles, según vimos, en virtud de la orientación natural de la inteligencia y de la voluntad hacia la Verdad y Bien en sí (cfr. este mismo cap., n. 11).

20. Aunque la gloria de Dios y la felicidad del hombre son dos aspectos de la consecución del último fin por parte de éste, como lo dejamos asentado más arriba (n. 16 de este cap.), sin embargo, la gloria divina es el aspecto primario e infrustrable, mientras que la beatitud humana es sólo el secundario y condicionado de este último fin.

En efecto, la gloria divina es el fin que Dios, necesariamente, se propone al crear (cfr. más arriba n. 3); es el bien que la creatura da a su Creador, mientras que la felicidad, formalmente tal, es bien del hombre.

Dios no puede crear nada sino buscando su gloria (n. 3 de este cap.). La participación y manifestación de sus divinas Perfecciones, objetiva o formalmente, es el único fin compatible con sus divinos atributos (n. 4 y 5). Según la exigencia de éstos, Dios

para pasar de la potencia al acto necesita ser actuada o movida en su propia causalidad por el Ser en acto, y en definitiva, por Dios.

no tiene ni puede tener otro fin que El mismo. Por otra parte, este fin es absoluto e inamisible, ya que, supuesta su Omnipotencia y Sabiduría infinitas, no se puede admitir que Dios no logre el fin que se propone o que la creatura pueda frustrar su intento. Por eso, cuando Dios quiere el fin intrínseco del hombre, su felicidad, estando éste con todo cuanto es y tiene, esencialmente subordinado a Aquél, es claro que el Creador no puede querer primariamente el fin del hombre, sino como gloria suya, de acuerdo a la jerarquía de los bienes. Obrar de otra manera implicaría un desorden en Dios, incompatible con sus divinos atributos. Por eso, conforme a este orden jerárquico de los bienes, cuyo respeto exigen, necesariamente, la Sabiduría y Santidad divinas, Dios quiere la consecución del último fin intrínseco del hombre, su felicidad, pero la quiere, ante todo, como gloria suya.

De esta subordinación de la felicidad a la gloria de Dios en el último fin del hombre, con que la voluntad divina los quiere y debe quererlos también el hombre, surge una nueva consecuencia: que mientras este último fin, como fin del hombre, como felicidad suya, es amisible (supuesto el mal uso de su libertad), no lo es como fin de Dios, como gloria del Creador. No hay contradicción alguna entre esta separación y lo dicho antes sobre la identidad entre gloria formal de Dios y felicidad. Porque si la gloria de Dios, como gloria formal perfecta, está identificada con la beatitud, y, como tal, es inseparable de ésta, y la beatitud no se puede alcanzar sino en la glorificación plena de Dios; sin embargo, no lo está simplemente como gloria objetiva, la cual (lo veremos en seguida) Dios puede obtener del hombre de otro modo que no sea por el de su felicidad. La gloria, por lo menos objetiva, Dios la debe querer, y la logra por eso siempre absolutamente. De otra suerte, su acto creador carecería del único fin compatible con su divina perfección. En cambio, la felicidad del hombre, con la gloria formal perfecta, de la que es inseparable, quiérela Dios sólo condicionalmente: si el hombre, dentro del término por El establecido, se ordena libremente a su gloria formal, que a la vez le prepara, encamina y ordena ontológicamente hacia su perfección. Dios intenta, pues, en la creación del hombre un fin absoluto inamisible e incondicional: *su gloria*, que siempre logra: *formal*, con la consiguiente felicidad en su término, si el hombre libremente se subordina a su fin intrínseco que le señala su naturaleza, y en cualquier caso *objetiva*, ontológicamente manifestativa de las divinas Perfecciones, ya veremos en seguida de qué modo. En efecto, supuesta la gloria formal como fin del hombre, Dios ha tenido que crear a éste con una inteligencia y voluntad espirituales, capaz de conocerle y amarle, y, consiguientemente a esta naturaleza espiritual—como luego expondremos ex profeso en el c. IV—, ha debido dotarla de libertad. Con ella, el hombre libremente debe tributar a Dios el homenaje de la gloria formal (cfr. c. VI y sigs.); pero precisamente en virtud de esa misma libertad es capaz, de hecho, de desviarse de su camino ascendente hacia Dios, puede apartarse de su Bien supremo, del movimiento de su naturaleza específica, e, invirtiendo la jerarquía del fin y de los medios, colocar su último fin en las creaturas. En este caso el hombre pierde la ruta de su bien supremo, se aparta del camino de su felicidad, y, por eso mismo, niega a Dios la gloria formal que le debe. Ahora bien: la Santidad, Sabiduría y Omnipotencia divinas no pueden permitir, sin menoscabo de su dignidad, que un ser que les está esencialmente subordinado pueda burlar y frustrar indefectiblemente el último fin: la gloria divina, a que Dios lo había destinado en su creación. Por eso, el Señor tiene que proveer para que se logre el fin último por El intentado en la creación y que toda creatura debe darle: su gloria, la participación y manifestación (formal u objetiva) de su divina Bondad. Supuesta, por otra parte, la libertad del hombre que el Señor quiere respetar, en virtud de la cual aquél podría indefinidamente rehusar o dar por intermitencias la gloria formal a Dios, frustrando de este modo el fin divino, Dios ha debido establecer, así lo exigen sus atributos, un lapso de tiempo, un término, pasado el cual el hombre no pueda ya

eludir el cumplimiento de su fin y sea obligado a ello y fijado en este fin para siempre.

Semejante gloria impuesta en este caso al hombre contra su voluntad, no será la gloria formal perfecta, que implica la felicidad en el buen y espontáneo uso de su voluntad, sino la gloria que el hombre, culpable de no haber dado a Dios el reconocimiento, amor y sumisión libre que le debía (cfr. c. VI y VII), tributa con su castigo, con sus penas, a la Justicia de Dios. Porque, por otra parte, Dios, justo y sabio custodio del orden moral (cfr. c. VIII), tiene que dotar de sanción suficiente y eficaz a su ley natural, que no es más que el imperio del orden final de la creación (cfr. c. VII), para mover la libre voluntad humana a abrazarse con ella y lograr el fin que El le ha impuesto; sanción exigida también por su Justicia suprema, que reclama se retribuya con el premio a los que se sometieron a su ley y con el castigo a los que se rehusaron. De lo cual resulta que el hombre que se negó a dar la gloria formal a Dios en el tiempo en que pudo libremente hacerlo, y a labrar su felicidad, unida inseparablemente a esa gloria, deberá darla después por viva fuerza, como pena inferida en castigo de su desorden, es decir, como gloria objetiva de la Santidad, Majestad y Justicia de Dios. Porque así como el hombre y las demás creaturas, por el mero hecho de recibir el ser por la creación, participan y manifiestan en su ser el Ser de Dios, dándole gloria, no de otro modo el condenado por Dios al castigo por no haber ordenado libremente a su gloria formal en el tiempo en que pudo y debió hacerlo, *manifiesta* en su pena la Justicia y Santidad de Dios, quien así castiga el desorden. Hay, pues, evidentemente, en el castigo del condenado por Dios una participación y manifestación objetiva u ontológica de las Perfecciones divinas. También al hombre que en el tiempo en que pudo ordenarse a la gloria formal de Dios lo hizo con la imperfección inherente a las condiciones de nuestra vida terrena, debe llegarle, como premio (por razones análogas a las expuestas para el castigo), la hora en que pueda obtener plenamente ese fin y

de hecho lo obtenga, siendo fijada su voluntad para siempre en la posesión del supremo Bien, del último Fin, en el conocimiento y amor perfectos de Dios y consiguiente felicidad, sin riesgo ni temor ya de perderlo jamás.

Aun prescindiendo de la revelación cristiana, que da a este punto una precisión que la filosofía no alcanza, también la razón natural nos enseña que ningún momento más natural y obvio para que el hombre alcance su fin definitivo, sea como gloria objetiva en el castigo, sea como gloria formal en la felicidad, que el momento de la muerte, en que el alma inmortal deja, con el cuerpo, el tiempo de las incitaciones y tentaciones al mal, el tiempo de las miserias y tribulaciones de la presente vida, el tiempo llamado, por eso con razón, de la "*prueba*", y comienza a vivir su verdadera vida inmortal [1]).

20 bis. Santo Tomás demuestra con vigor cómo en la muerte la voluntad queda fijada en el último fin o bien—Dios o una creatura—que se ha propuesto en su último acto. El libre ejercicio de la voluntad se realiza por la inteligencia, por la adopción que ésta haga de uno u otro juicio práctico, que encauza y da forma al propio acto volitivo (cfr. c. X, n. 3). Ahora bien: el juicio práctico, con el que la inteligencia dictamina sobre la bondad de un objeto, depende de la disposición del sujeto: según sea ésta, la inteligencia formulará el juicio de su bondad, de su conveniencia o no conveniencia con el sujeto. El comer o beber juzgado bueno o malo por el intelecto práctico de acuerdo a la

[1]) Toda esta doctrina de la consecución del último fin del hombre, sea por su felicidad, sea por su castigo, que acabamos de exponer aquí para precisar las relaciones del fin primario o trascendente (gloria divina) y secundario (felicidad), inamisible aquél a diferencia de éste, encuentra, sin embargo, su ubicación natural en el cap. de la sanción moral, en el que habremos de volver, por eso, sobre el tema, bien que subrayando más el carácter de *premio* y *castigo* por el cumplimiento o transgresión de la ley moral que el de consecución o pérdida del fin intrínseco de nuestra naturaleza, que era menester esclarecer aquí. Véase, pues, al pár. II del c. VIII, para tener una visión total del tema.

disposición del sujeto de hambre y sed o saciedad. Y así, de otros objetos y acciones. Ahora bien: el sujeto es substancialmente siempre el mismo. Lo que trasmuta al sujeto es la pasión o modificación actual proveniente en definitiva del conocimiento sensible—que es la fuente originaria de todos nuestros conceptos—o el hábito o disposición permanente engendrada por la repetición de los actos anteriores y dependiente, en definitiva, de una disposición actual del sujeto, de una pasión.

Ahora bien: la pasión es engendrada por el conocimiento sensible o, mejor, por el objeto que, a través de éste, la despierta, cambiando el objeto de tal conocimiento—y más si es opuesto al anterior—se cambia la pasión o disposición sobreañadida al sujeto y, con ello, el juicio práctico de la inteligencia. Frente a un objeto obsceno se despierta el apetito y pasión carnal, y, con ella, la inteligencia juzgaría bueno tal objeto para el sujeto, tal como *hic et nunc* se encuentra, y tras ese juicio iría, indefectiblemente, la voluntad, de no cambiarse la tal disposición. En ese poder cambiarla incide precisamente el poder de la libertad. La libertad de ésta no se ejercita despóticamente. Para no ir la voluntad tras un determinado objeto, deberá ella cambiar la pasión o disposición del sujeto correspondiente a aquel objeto, o bien, y para ello, cambiar el objeto del conocimiento sensible—una imagen—por otro, verbigracia: en el ejemplo propuesto, cambiar la imagen obscena por un pensamiento inocente, y con ello alcanzar otro juicio práctico opuesto, bajo el cual encauzar su acto bueno.

Pero es el caso que con la separación del alma y el cuerpo en la muerte, la sensación—conocimiento orgánico, o sea, del compuesto de alma y cuerpo—es ya imposible. Al perder el conocimiento sensible, la voluntad pierde el único medio de transmutación de la pasión o disposición actual del sujeto y, por ésta, de los hábitos por ella engendrados. De aquí que la última disposición dejada en el alma al partir del cuerpo determina inexorablemente el juicio práctico sobre la conveniencia del bien correspondiente a esa pasión. La última volición bajo un juicio

práctico formulado bajo una u otra pasión—por la que se juzga último fin, en definitiva a Dios o a una creatura—fija para siempre a la voluntad en ese acto: adherida para siempre a él, sin poder cambiar. Se pierde, en una palabra el ejercicio de la libertad.

Si, pues, la voluntad, en el momento de la muerte, se encontrase adherida a Dios como a último Fin, queda para siempre adherida a El y alcanza así la felicidad. De lo contrario, de morir amando como bien supremo a la creatura—los bienes materiales, el placer, el propio yo, etc., en lo cual consiste el pecado (cfr. c. VI, n. 6)—, pierde para siempre el poder de amar a Dios, de ordenarse a El como a último fin y, con ello, su felicidad.

Esta doctrina de Santo Tomás—organizada en un fino análisis psicológico—muestra que la fijación o separación definitiva de la voluntad de su último fin o supremo bien (Dios), con la consiguiente felicidad o infelicidad, respectivamente, no es algo arbitrariamente determinado por Dios, sino consiguiente a las mismas exigencias de la naturaleza humana. Es tal la condición psicológica de ésta, que el último acto libre de su voluntad de la muerte, su adhesión o aversión del verdadero último fin en ese instante, queda, naturalmente, inamovible para siempre.

21. Dada su naturaleza específica, el hombre no puede obtener su felicidad sino actualizando sus facultades espirituales, posesionándose de la Verdad y Bondad en sí de Dios, por medio de sus potencias espirituales, la inteligencia y la voluntad (cfr. antes, n. 13 y 14).

Aun no supuesta la resurrección de la carne (que conocemos con certeza por la revelación, y sólo con probabilidad por la razón), el hombre obtendría el fin esencial de su naturaleza con la sola felicidad de su alma espiritual en la posesión intencional de Dios por el conocimiento y amor perfectos. En efecto, siendo la naturaleza humana una unidad, en cuyo seno el cuerpo está subordinado al alma, y las facultades orgánicas a las espirituales, al modo de *medios* al *fin*, coadyuvando como tales a su consecu-

ción, es evidente que, obtenido el fin específico por las facultades superiores del alma, todo el hombre alcanza su fin. "El cuerpo es para el alma [.....]—escribe Santo Tomás—, por lo cual, todos los bienes del cuerpo se ordenan a los bienes del alma como a su fin" [1]). La razón nos dice que el hombre, cuando muere ordenado hacia su último fin, debe llegar a la felicidad mediante la posesión de Dios. La revelación cristiana nos enseña que, de hecho, Dios es poseído de una manera que colma sobreabundantemente la aspiración del alma humana, en la visión inmediata de su esencia. Ahora bien: ese modo de posesión por la *visión* es sobrenatural y, como tal, está más allá del alcance de las exigencias de nuestra naturaleza [2]). La dificultad está en señalar cómo se hubiese obtenido en un orden puramente natural —en que, de hecho, el hombre nunca existió—la perfecta gloria formal con la felicidad del hombre inherente a aquélla. Esta dificultad no obscurece para nada la conclusión de que esa gloria y esa felicidad hubiesen sido logradas, aunque nosotros no sepamos ver con claridad por qué medios Dios la hubiese obtenido. No olvidemos que Dios tiene recursos de una Sabiduría y Omnipotencia infinitas que sobrepasan nuestra pobre capacidad inte-

[1]) *S. Theol.*, I-II, q. 2, a. 5.

[2]) Mucho se ha discutido en este último tiempo sobre el alcance de algunos textos en que S. Tomás parece afirmar el deseo *natural* de la visión beatífica. En verdad, la interpretación más obvia y concorde con el pensamiento del Angélico Doctor, es la del P. Garrigou-Lagrange (*Le Sens du mystère*, p. 195-196, Desclée de Brouwer, París, y en la revista *Angelicum*, pág. 217-222, de 1935, Roma) y la mayor parte de sus intérpretes, según la cual, en esos pasajes su autor se refiere a un deseo natural ineficaz y condicionado, único que no destruye el concepto de sobrenaturalidad de la visión intuitiva o, si se prefiere con el P. Gredt (*Elementa philosophiae Aristotelico-thomisticae*, t. I, n. 548, 5.ª edic.), se trata de un deseo eficaz bien que sólo actuable sobrenaturalmente, más allá de las exigencias de la naturaleza. Para mayor abundamiento del tema puede consultarse el *Bulletin Thomiste*, t. III, p. 670, note 1, 1932, y t. IV, p. 570-590, de 1935, donde se encontrará abundante material bibliográfico para las diferentes interpretaciones y un extenso trabajo crítico de A. R. Motte, O. P.

lectual. No obstante esta obscuridad, podemos decir que el conocimiento de Dios, constitutivo de la felicidad natural, no hubiese sido esencialmente diferente al de la presente vida, sino analógico y abstractivo como éste, pero en un grado muy superior a él y más perfecto. No hubiese franqueado los límites del conocimiento abstractivo analógico, ya que semejante modo de conocer es el connatural a nuestra inteligencia, inherente a su modo de obrar (cfr. este mismo cap., más arriba, n. 17); pero en un grado muy superior al de la presente vida, sin sus errores y dudas, sin sus sombras y dificultades, capaz, por ende, de colmar las exigencias de la inteligencia y darle el gozo pleno y felicidad en la *actualización* total de su *potencia intelectiva* con la posesión perfecta y definitiva de su objeto, la Verdad. Por este conocimiento, el hombre hubiese llegado al perfecto desarrollo de su inteligencia, a la plena *actualización* de su *potencia* intelectiva.

Conviene advertir que las condiciones materiales (en razón del cuerpo y facultades orgánicas de las que depende el alma y la inteligencia en cuanto a su objeto), en las que ejercita su acción el entendimiento humano en la presente vida, y que tanto pesan en todos sus conceptos, aun en los más espirituales, no existen en este estado del alma separada; y Santo Tomás, con otros escolásticos, enseña que en esa situación el alma tendría intuición de su esencia, con la cual alcanzaría conceptos propios de las cosas espirituales [1]). Enriquecido con semejantes conceptos, el conocimiento de Dios, aunque analógico, se forma a partir de un concepto propio de un ser espiritual creado (la intuición del alma humana de su propia esencia), muy superior al que de El tenemos en la presente vida, en la cual sólo lo forjamos con conceptos propios de la forma o esencia de los seres materiales, objeto proporcionado a nuestra inteligencia en el tiempo (cfr. antes, n. 17).

[1]) Extensamente se ha ocupado S. Tomás del conocimiento del alma separada del cuerpo en los ocho artículos de la cuestión 98 de la primera parte de la *Summa Teológica*.

Por lo demás, si para esta *actualización* de su potencia intelectiva hubiese sido menester la intervención de un auxilio especial, verbigracia: de la infusión de "especies" no adquiridas por la vía ordinaria, Dios no hubiese podido negarlo, comoquiera que semejante ayuda caería dentro del ámbito de las exigencias de nuestra *naturaleza*. Al conocimiento de Dios debía haberse añadido en este estado de beatitud natural un conocimiento más profundo y seguro de la naturaleza del hombre y del universo, que completan la plenitud de nuestra inteligencia.

De una manera análoga también el amor y goce de nuestra voluntad en la posesión intencional de Dios, de la felicidad, hubiese tenido que ser perfecto dentro de su capacidad natural. Por lo demás, dada la íntima dependencia y penetración de la voluntad por parte de la inteligencia, siendo perfecto el conocimiento del Ser, que a la vez es el Bien, también perfecto hubiese sido el acto consiguiente de la voluntad; y poseído Dios, el Bien infinito, por la inteligencia, de la voluntad hubiera brotado naturalmente el *goce* que sigue a la posesión del objeto amado.

Para constituir la felicidad, así como el conocimiento debía estar exento de error, también la voluntad tenía que estar libre del mal y, por ende, fijo su amor necesario en el supremo Bien, privada de su libertad para el pecado, deficiencia de la libertad, mejor dicho, como veremos ((cfr. c. IV, n. 8), que podría poner en peligro la posesión del Bien infinito y destruiría con ese solo temor la noción de la felicidad [1]).

[1]) Nadie deja de ver la *conveniencia* de la resurrección de nuestro cuerpo en un estado de salud y bienestar perenne, a fin de que, quien ayudó al alma a obtener su fin y felicidad, reciba con ella su galardón. Para quien desee ver más extensamente este punto, así como la conveniencia de otros bienes accidentales de semejante estado, consulte S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 4, a. 5, y *S. Contra Gent.*, L. IV, c. 79; V. Cathrein, *op. cit.*, n. 47; y Donat, *op. cit.*, n. 56. Esta resurrección, vislumbrada por la razón, constituye un dogma de nuestra fé cristiana.

Para nuestra dicha, todo este inmenso bien de nuestra felicidad natural a que aspiramos, ha sido eminentemente superado por la beatitud sobre-

En una palabra: esta felicidad natural, último fin de nuestra naturaleza, no hubiese consistido sino en la *actualización* perfecta de las *potencias naturales* del *hombre;* así como la felicidad sobrenatural no es sino la *actualización* plena de las *capacidades sobrenaturales* de la vida divina, incoada en el tiempo por la gracia y la caridad del *hijo de Dios*.

22. Como hemos dicho, la felicidad no es sino la actuación ontológica de las potencias espirituales (inteligencia y voluntad), la consecución del Bien supremo de nuestra naturaleza, logrado en la plenitud de nuestra vida espiritual, a la que se subordinan y en la cual logran su fin las demás facultades inferiores. La felicidad encierra, pues, la posesión de Dios como infinita Verdad por el *conocimiento* de la *inteligencia* y como infinito Bien por el *amor de la voluntad*, con el *goce o fruición* consiguiente al logro perfecto del objeto de ambas facultades.

Conocimiento, amor y fruición perfectos son los tres elementos constitutivos de lo que podríamos llamar la *esencia física* de la felicidad, tanto en el sector natural como en el sobrenatural, salva la diferencia esencial de ambos órdenes. La cuestión que vamos a plantear y resolver vale, por eso, proporcionalmente, para la felicidad natural y sobrenatural.

Es claro que todos los actos mencionados se requieren para alcanzar la felicidad. Constituyen, por eso, su esencia física, como hemos dicho. Sobre eso no hay duda alguna. Pero la cuestión que ahora se plantea es saber si todos estos actos: *conocimiento, amor* y *goce*, se requieren por igual para la felicidad, o si, por el contrario,

natural, que Dios promete y da a los hombres que se ordenan a ella en la presente vida por la aceptación de la revelación cristiana, el cumplimiento de los deberes que ella importa y nuestra incorporación a Cristo por la gracia. Y así, al hacernos partícipes de la misma vida por medio de la gracia, Dios nos destina desde la presente vida a una felicidad sobrenatural, por la que nos hace partícipes de su misma dicha, en los goces de la visión, con la posesión intuitiva de su divina Esencia, que rebasa infinitamente las exigencias de nuestra naturaleza.

hay cierta jerarquía y subordinación entre ellos, de modo que el *concepto* de beatitud esté salvado esencialmente por uno de ellos y complementado tan sólo por los demás; se trata de establecer no qué elementos intervienen en la beatitud, sino cuál sea el que *constituye su esencia metafísica*, es decir, precisar el acto sin el cual es imposible *concebir* la felicidad, y con el cual queda inteligible y esencialmente determinada, aunque estuviesen ausentes los demás elementos, que serían más bien su consecuencia necesaria [1]).

Tres son las opiniones sobre el tema.

1) Santo Tomás [2]), con toda la escuela tomista y otros autores escolásticos [3]), coloca el constitutivo esencial de la beatitud en la posesión de Dios por la visión, o sea, en el conocimiento. Así opinan, entre los modernos, Cathrein [4]) y Rousselot [5]), de la Compañía de Jesús, a más de toda la escuela dominicana.

2) Duns Scoto [6]), con su escuela franciscana, colócala en la posesión de Dios por el *amor* y el *goce* de la voluntad.

3) Finalmente, San Buenaventura [7]), San Alberto Magno [8]), Suárez [9]) y muchos autores de la Compañía de Jesús (Molina, Gregorio de Valencia, Lessio, etc), uniendo las dos opiniones anteriores, defienden que el constitutivo esencial de la felicidad está en la posesión de Dios por el conocimiento y el amor a la vez.

1) Este punto fundamental del tomismo—pues es por donde mejor, quizá, se ve la supremacía de la inteligencia— ha sido tratado exhaustivamente por el P. SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., en su monumental obra, ya citada, *De hominis beatitudine*, t. III, p. 128 y sgs.

2) *S. Theol.*, I-II, q. 3, a. 4; *Contra Gent.*, L. III, c. 26 y 36; y *Comp. Theol.*, c. 104.

3) TANNER, *Theologia scholast.*, T. II, disp. I, q. 2, dub. 3; BECANUS, *De Beatitudine*, c. I, q. 4; SCHIFFINI, *Disput. Phil. mor.*, n. 29.

4) *Op. cit.*, n. 51 y sgs.

5) *L'intellectualisme de S. Thomas*, pág. 173 y sgs.

6) *In* 4, *Dist.* 49, q. 2.

7) *In* 4, *Dist.* 49, p. 1, q. 4.

8) *In* 4, *Dist.* 49.

9) *De ultimo fine*, disp. 7.

La discusión parece originarse, en gran parte, de no atenderse suficientemente al verdadero alcance del problema, que se plantea tan sólo en orden a la determinación de la esencia metafísica (inteligible, conceptual) de la felicidad y no a la de su constitución física o real.

Reducido el problema a sus verdaderas proporciones, la sentencia de Santo Tomás se impone con toda la evidencia que le otorga una argumentación clara e irrefutable. En efecto, la beatitud es la *consecución actual* del último fin del hombre: su plenitud ontológica. Ahora bien: la voluntad, o *tiende* al bien que no posee o *goza* con la posesión del bien ya obtenido por otra facultad; pero en manera alguna *alcanza* o toma formalmente posesión del bien. Semejante acto de posesión del bien, de cualquier bien, y del sumo Bien en el caso de la felicidad, la presencia del Bien en el alma, sólo es alcanzable por la inteligencia. Esta es la única facultad espiritual del hombre capaz de *captar y poseer el supremo Bien* bajo el atributo de Verdad. Por eso mismo, la esencia de la beatitud se logra por el conocimiento (o visión, en el orden sobrenatural) de Dios, como supremo Bien de la inteligencia, de Dios como suprema Verdad, por la aprehensión más perfecta de que es capaz nuestro entendimiento.

He aquí, literalmente, el argumento de Santo Tomás: "Para la beatitud se requieren dos cosas: *una*, que es el ser de la felicidad, y *otra*, que es como algo accidental a ella, cual es la delectación que la acompaña. Digo, pues, que en cuanto a lo que constituye esencialmente la beatitud, es imposible que ella consista en un acto de voluntad. Porque es evidente, por lo expuesto (art. 1 de esta cuestión), que la beatitud es la consecución del último fin; la consecución, empero, del fin no consiste en un acto de la voluntad, porque ésta se dirige al fin ausente cuando lo desea, y al fin presente, cuando se deleita descansando en él. Ahora bien: es manifiesto que el deseo mismo del fin no es su consecución, sino movimiento para su logro; la delectación, empero, viene a la voluntad por la presencia del fin, y no viceversa;

algo está presente porque la voluntad se deleita en él. Es necesario, por consiguiente, que haya algo distinto del acto de voluntad, por el cual el fin se haga presente a la voluntad. Y esto aparece claramente en los fines sensibles; porque si el dinero se consiguiese por un acto de la voluntad, el que lo desea lo tendría desde un comienzo, cuando lo desea, siendo así que al principio está ausente (el dinero), mas lo consigue porque lo toma con la mano o con otro medio; y entonces ya se goza del dinero poseído. Así sucede en el fin inteligible, porque al principio queremos conseguir el fin inteligible, mas lo conseguimos porque se nos hace presente por un acto del entendimiento; y entonces la voluntad, deleitándose, descansa en el fin ya alcanzado. Así, pues, la esencia de la beatitud consiste en un acto del entendimiento. Pero a la voluntad pertenece la delectación que sigue a la beatitud, según lo dice San Agustín *(Confes.*, L. X, c. 23), "que la felicidad es el gozo de la verdad, porque el mismo goce es la consumación de la beatitud" [1]).

Pero si la posesión del supremo Bien del hombre es obtenida formalmente por la inteligencia en la otra vida, desde que sólo entonces es posible el conocimiento perfecto beatificante, la *tendencia* hacia El, con que el hombre debe prepararse en la presente vida para esa consecución eterna, radica formalmente en la voluntad libre. De ahí que sólo los actos libres o humanos de la voluntad por los que, como dice Santo Tomás en el texto citado, tiende al fin ausente, sean los que formalmente caigan dentro de la ordenación, y que todo el problema ético finque esencialmente en la ordenación de los actos de esa facultad como *medios* para la consecución del fin (cfr. c. IV, n. 10 y 11). Mirada a la luz de estos principios últimos de la causa final, que da razón y sentido a todo ser y a toda potencia hacia su acto, la vida espiritual del hombre aparece así dotada de una facultad: la voluntad, por la que se *orienta y tiende* libremente en la presente vida a la consecución de su fin, dirigida por la norma moral, como veremos (c. VI) (y por eso en ella se entronca formalmente el carácter moral de la vida humana, aunque él implique y esté causado en la voluntad por la inteligencia), y de otra facultad: la *inteligencia*, por la que se posesiona del último fin después de la muerte. Y del mismo modo que en la otra vida el amor y el goce de la voluntad en el Bien poseído por la inteligencia es una consecuencia necesaria de la posesión perfecta del supremo Bien, así también, en la presente, la libertad y carácter moral del acto voluntario es una consecuencia del juicio indiferente de la inteligencia, que no posee perfectamente el Bien y que sólo se encuentra frente a bienes que no son el Bien, o frente al mismo Bien captado sólo imperfectamente como tal (cfr. c. IV, n. 9).

1) *S. Theol.*, I-II, q. 3, n. 4.

En la supremacía de la inteligencia sobre la voluntad en orden al último fin (tendencia de parte de la voluntad, posesión de parte de la inteligencia) estriba la hegemonía y dirección que ya en la presente vida, en la preparación y dirección hacia el supremo Bien, aquélla ejerce sobre ésta (cfr. c. II, n. 7). El intelectualismo de Santo Tomás, en oposición al voluntarismo de Scoto y Suárez, dentro del escolasticismo, y al voluntarismo moral de Kant y al emocionalismo de la escuela de los valores de la ética contemporánea (Scheler, Hartmann, etc.), tiene sus raíces en el supremo fin del hombre, fin que, según vimos, en todos los seres causa su determinada forma o naturaleza (cfr. c. I, números 14 y 15).

Veamos, pues, brevemente y en general, cuál ha de ser la ordenación del hombre respecto a su último fin en la presente vida, para luego determinar en los capítulos siguientes la noción del acto moral—*medio* para la consecución del fin específicamente humano—, así como su norma constitutiva.

23. Hemos expuesto más arriba que el fin del hombre es la felicidad (n. 10) y que esa felicidad únicamente puede alcanzarla por la posesión perfecta de Dios, suprema Verdad e infinito Bien (n. 13 y 14). Dejamos asentado también que el hombre ha de

poder conseguir su fin y que ha de lograrlo de hecho cuando hace de su parte lo necesario para conseguirlo (n. 20 y 20 bis).

En primer lugar, la felicidad es incompatible con la presencia del mal. Y el mal acompaña toda nuestra vida: *en la inteligencia*, en forma de ignorancia, de errores y dudas, y de un modo especial en lo concerniente al objeto beatificante, a Dios con su naturaleza y atributos divinos, conocido con certeza en cuanto a su existencia, pero en la penumbra de la analogía en cuanto a su esencia; *en la voluntad*, en forma de debilidad, que la aparta de la ascensión hacia el verdadero Bien, por lo que ella tiene de penosa, y que se deja arrastrar por las inclinaciones de los apetitos inferiores que la conducen al desorden; y *en el cuerpo*, por los sufrimientos, enfermedades, necesidades y, finalmente, por la muerte.

En segundo lugar, porque la capacidad y apetencia del Ser infinito como Verdad y Bien, que surcan las entrañas de nuestra inteligencia y voluntad y determinan su movimiento hacia su objeto específico, no pueden ser satisfechas con el conocimiento y amor imperfectos de Dios de la presente vida, ni mucho menos con la posesión de los conocimientos y bienes creados y limitados, y, por ende, mezclados de males; conocimientos, por lo demás, ensombrecidos por ignorancias y errores y posesión incierta e insegura de esos bienes, aun del fundamental de todos: el de la propia vida [1]).

[1]) Este carácter de contingencia y finitud de nuestra existencia, este "ser para la muerte", para usar sus palabras, es una de las grandes verdades redescubiertas por M. HEIDDETER. El célebre filósofo de Friburgo se ha detenido en esa existencia contingente, sin desplegar, por una parte, las implicaciones que ella encierra del Ser absoluto y trascendente que la determina, y por otra, de la existencia eterna exigida por las entrañas mismas de nuestro ser espiritual. Pero para eso, fuera menester purificarse de las raíces irracionales del sistema, que lo condenan a la esterilidad y, en último término, como a todo irracionalismo, a la arbitrariedad y al absurdo (cfr. c. I, n. 4).

Integrado en el intelectualismo tomista, "el ser para la muerte" queda

Por consiguiente, la consecución del último fin del hombre sólo es posible en la vida futura. La Psicología racional, en consonancia con estas exigencias, llega por otro camino, por el de la simplicidad y espiritualidad del alma humana, a la demostración de la inmortalidad [1]). Pero las solas exigencias de nuestra naturaleza espiritual, que reclaman posesión perfecta y permanente de la Verdad y Bien infinitos, no conseguibles en la presente vida, desde que la naturaleza es expresión del fin de Dios (c. I, n. 14), constituyen ya de por sí un argumento convincente en favor de la inmortalidad del alma. (El desarrollo de este argumento sería análogo al expuesto en el número 13 de este capítulo

reducido a un tramo tan sólo de nuestra existencia, expresa nuestra existencia contingente terrena salida del Acto puro y que, mezcla de acto y potencia, va hacia la conquista de su acto perfecto con la posesión del supremo Bien. Y de este modo, el "ser para la muerte", que no hace sino subrayar el carácter de contingencia y finitud de la vida presente, de la vida que no es fin en sí, adquiere en el tomismo un sentido que no tiene en HEIDDEGER, al insertarse en un cuadro metafísico más amplio como una preparación para la muerte y la felicidad eterna. El valor del "ser para la muerte" está más en lo que afirma que en aquello de lo cual prescinde y de que no se puede prescindir: del más allá y de lo Necesario; porque tan sólo a su luz que se ilumina y cobra sentido la sombra de la contingencia y de la finitud de la vida del tiempo. *La temporalidad—también la humana—sólo se esclarece a la luz de la Eternidad, la finitud en la Infinitud y la contingencia en la Necesidad.* Esta afirmación limitada y restringida del "ser para la muerte" rompe su inmanencia al integrarse, como tramo de una existencia inmortal, en la posesión eterna del infinito Bien trascendente. Entonces el desesperante "ser para la muerte" se convierte en el "Memento mori", lleno de resignación y esperanza cristianas. Cfr. P. L. LANDSBERG, *Essai sur l'éxpérience de la mort*, Desclée De Brouwer, París, 1936.

[1]) Cfr., entre otros, a J. GREDIT, *op. cit.*, t. I, n. 538 y sgs.; J. DONAT, *Psychologia*, edic. 7.ª, pág. 407 y sgs., Rauch, Innsbruck, 1932; E. HUGÓN, *Philosophia naturalis*, 5.ª edic., pág. 412 y sgs., Lethielleux, París, 1935; P. SIWEK, *Psychologia Metaphysica*, pág. 403 y sgs., Universidad Gregoriana, Roma, 1939; D. MERCIER, *Psychologie*, 11.ª edic., t. II, pág. 347 y sgs., Institut Supèrieur de Philosophie, Lovaina, 1927.

en favor de la existencia del Bien infinito a partir de nuestras exigencias naturales.)

De todo lo cual se deduce que el fin de la presente vida consiste en una preparación para obtener el último fin en la vida futura, mediante una ordenación recta y constante de todos sus actos hacia él. En efecto, el hombre nace ya en esta vida temporal con una inclinación natural a su fin último (el Bien en sí, la felicidad), que, sin embargo, sólo puede lograr en una vida futura. De esta unidad de fin entre la vida presente y la futura, síguese la uñidad de ambas vidas dirigidas a un mismo término, y síguese, por eso mismo, que la vida presente no puede tener un fin inmediato independiente del último (ya vimos en el n. 17 del c. I que no puede haber dos fines últimos), sino que su destino próximo e inmediato ha de ser un fin *intermedio* respecto del último, ha de consistir, por ende y en última instancia, en una preparación, en una incoación, por la recta ordenación de sus actos, de la posesión del último fin, para su consecución definitiva en la vida inmortal. Semejante conclusión se esclarece mucho más a la luz de la doctrina expuesta en el número 20 bis.

A esto podemos añadir qué nada más conforme a la Sabiduría y Bondad de Dios y a la naturaleza libre del hombre, dueño responsable de sus actos, que la consecución del último fin, de su felicidad, se obtenga como un premio a la recta ordenación de la vida presente hacia ese mismo fin, que sea el hombre quien labre su propia felicidad eterna, imprimiendo a su vida presente una grandeza moral que le conduzca hacia su verdadero Bien, hacia su plenitud espiritual humana. Ahora bien: si toda la vida del hombre, presente y futura, está dirigida a un mismo y definitivo fin, la felicidad a obtenerse por la actualización plena de sus facultades espirituales con la posesión de Dios por el conocimiento y amor perfectos, es claro que el fin de la presente vida —comienzo de la única vida total del hombre y preparación de su culminación inmortal—no puede ser otro que la incoación del conocimiento y amor de Dios, el comienzo de la posesión de su

último fin, en la medida que puede lograrse en el tiempo. La unidad de la vida humana total, presente y futura, se torna perfecta a la luz de su único último fin. El fin de la vida presente no es sino dar los primeros pasos hacia nuestra plenitud que alcanzamos más allá de la muerte. De lo cual se deduce que el hombre, si no quiere pervertir el movimiento de su naturaleza y malograr la consecución de su último fin y su propia felicidad, ha de encaminar su vida con todos sus actos a la consecución de este conocimiento y amor de Dios y ha de evitar positivamente cuanto le pueda apartar de El. Y estamos exponiendo, sin pretenderlo, la norma moral que luego desentrañaremos explícitamente de estos principios fundamentales que venimos exponiendo (cfr. capítulo VI).

Dios, de su parte, hemos visto, no ha podido crear nada sino para su gloria (cfr. más arriba n. 5). De lo cual se infiere que el hombre, aun en su existencia terrestre, está obligado a tributar esta gloria, que en su condición de ser racional, debe darla formal, es decir, por el conocimiento y el amor a su divino Autor. Y aunque, por imposible, la naturaleza humana fuese impedida en la consecución de su último fin (lo cual es un absurdo, desde que, siendo la naturaleza ejecución y expresión del fin querido por Dios, la no consecución de éste redundaría en contra de la Sabiduría, Bondad y Omnipotencia divinas), aun entonces la vida presente del hombre estaría ordenada a la gloria formal, al conocimiento y amor de Dios; sólo que entonces semejante gloria no tendría el carácter de *preparación*, como realmente tiene, para el logro del último fin, sino que ella misma sería el último fin humano, indebidamente quebrado en la mitad de su movimiento natural.

24. 1) Orientado a la felicidad como a su último fin, el hombre está destinado, por eso mismo, al desarrollo perfecto y armónico de sus potencias, bajo la hegemonía de sus facultades superiores específicas: la inteligencia y la voluntad, ya que en su actualización radica la esencia de la felicidad, conseguibles, se-

gún dijimos (cfr. n. 10 y 11 de este cap.). Si, por otra parte, el hombre debe prepararse a la consecución de ese fin, encaminándose a él, ya desde la presente vida, es claro que esta ordenación de sus actos al último fin implicará, por su concepto mismo, una orientación e incoación de la consecución de su plenitud ontológica, un desarrollo armónico de su ser, de sus facultades espirituales sobre todo, *un auténtico desenvolvimiento de su personalidad.*

De aquí que la teoría moderna que asigna al hombre como fin de su vida el *cultivo o desarrollo de su personalidad* pueda tener un sentido profundamente verdadero, y es el que acabamos de asignar y que queremos desentrañar brevemente.

Al sacar al hombre de la nada, Dios se propone como fin su gloria objetiva y formal (cfr. más arriba n. 5), con la subordinación esencial de la primera a la segunda (cfr. n. 6 y 7 de este capítulo). Con la conservación y desarrollo de su ser por la actualización de las potencias de su cuerpo y de su alma, el hombre participa y refleja ontológicamente el Ser y Perfección de Dios, en lo cual consiste el homenaje de la gloria objetiva, que, como toda creatura, tributa a Dios. Semejante participación y manifestación objetiva de las divinas Perfecciones, alcánzala el hombre especialmente con la conservación y desenvolvimiento de su vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad. De este modo, el deporte moderado, la alimentación, las recreaciones y el descanso necesarios para nuestra vida material, en una palabra: la conservación y desarrollo de nuestro cuerpo, no sólo no son malos, sino que nos conducen a un perfeccionamiento de la imagen de Dios en nosotros, y a la realización, por ende, de la gloria objetiva de Dios. Con mucha más razón se dirigirán a esa gloria el cultivo de nuestras facultades estéticas, intelectuales y volitivas, porque, mediante la adquisición de esas perfecciones espirituales, mejor imitamos y manifestamos ontológicamente las divinas Perfecciones. Y precisamente porque con el cultivo de esas facultades superiores más y mejor participamos y reflejamos la

Bondad de Dios, nuestro Creador ha subordinado el desarrollo de las facultades inferiores a las superiores (cfr. n. 7 de este capítulo), y, por eso, aquéllas se han de desenvolver en cuanto nos son necesarias para la actualización de éstas, y nunca prevalecer y mucho menos absorber el recto crecimiento de las segundas. Esta ordenación divina ha sido grabada ontológicamente por el Creador en nuestra naturaleza, en que la vida vegetativa se manifiesta condicionando y sirviendo a la sensitiva (formando y conservando sus órganos, etc), y ésta, a su vez, a la espiritual (la inteligencia puede pensar, gracias a la experiencia de los sentidos, de los que extrae sus ideas), y en que esta vida superior aparece como la específica y culminante del hombre.

Pero si el logro de la sola gloria objetiva que el hombre debe tributar a Dios entraña este desarrollo armónico y jerárquico de su persona, mediante el cultivo de sus facultades, mucho más lo lleva aparejado consigo el tributo de la gloria formal, que también, y sobre todo, debe a Dios la creatura racional, mediante el conocimiento y el amor de su divino Ser.

La gloria objetiva proveniente, así del hombre como de las demás creaturas, está subordinada a la gloria formal, que sólo el ser racional puede ofrendar a Dios. El Creador ha hecho participante de sus perfecciones a los seres creados racionales e irracionales, para que, usando de ellas como medios para su fin y considerando estos destellos de la divina Bondad, el ser racional se eleve hasta El por el conocimiento y el amor (cfr. más arriba, números 6 y 7).

Reduciéndonos al caso del hombre, la gloria objetiva, tributada a Dios por la conservación y desarrollo armónico de sus facultades, está sometida y sirviendo a la gloria formal: el hombre debe conservarse y perfeccionarse *(gloria objetiva)* para poder conocer y amar a su divino Señor *(gloria formal)*, sirviéndose de sus mismas perfecciones y de las de los seres irracionales como de otros tantos *medios* para ir a Dios.

Una nueva jerarquía ponemos, con esto, en el desarrollo de

la persona humana. Porque si antes habíamos llegado a la conclusión de que el desarrollo de las facultades orgánicas está subordinado al de las superiores, vemos ahora que el incremento de todas ellas, corporales y espirituales, debe estar *sometido y orientado* al conocimiento y al amor de Dios: los actos de la inteligencia y voluntad humanas deben ocuparse, ante todo, de Dios o, cuando menos, llevarnos a El, y en ninguna hipótesis oponerse a ese conocimiento, sumisión y amor al Ser divino.

Esto supuesto—y nótese bien esta conclusión, porque a ella íbamos—, la perfección de una facultad depende de la mayor actualización o colmación de su capacidad por su objeto. Ahora bien: en el conocimiento y amor de Dios la inteligencia y la voluntad humanas alcanzan, respectivamente, la Verdad y el Bien en sí, la plenitud de su objeto formal (bien que de un modo imperfecto en la presente vida, por las razones arriba apuntadas [cfr. este cap., n. 13, 14 y 23], que impiden el pleno desarrollo de sus capacidades y la consiguiente felicidad).

Con la captación de ningún otro objeto estas facultades superiores pueden subir más alto y alcanzar una mayor perfección y desarrollo que cuando versan sobre Dios, Verdad y Bondad infinitas.

La gloria formal, pues, la principal que el hombre puede y debe tributar a Dios (cfr. cap. VI y VII), y que constituye el fin último de su vida, implica el desarrollo más auténtico y vigoroso de sus facultades superiores específicas.

Y llegamos así a la conclusión final de que el fin impuesto por Dios al hombre, de tributarle el homenaje de la gloria objetiva y formal, implica, *ipso facto*, el desarrollo jerarquizado de su persona, y la obligación con que, veremos, Dios le impone este fin (cap. VI y VII) es la imposición de su propia perfección humana; del mismo modo como en el término final esta glorificación formal perfecta de Dios se identifica con la consecución y plenitud del desarrollo ontológico de la persona humana en la

persona humana en la posesión de su objeto que, actualizando y agotando todas sus potencias, la hace feliz.

La palabra de Dios: "*servire Deo regnare est*", encuentra su pleno cumplimiento aun en el orden natural.

Tal es el verdadero y profundo sentido que puede y debe darse a la tesis de que el fin del hombre es el desarrollo de su personalidad.

2) Sin embargo, en la intención de no pocos de sus autores [1]), esa fórmula entraña casi siempre un sentido inadmisible. Quiérese expresar con ella que el hombre tiene su fin en sí mismo, fin que, por lo demás, se limita generalmente a la vida presente. Inténtase, de este modo, hacer al hombre enteramente autónomo e independiente, desvincularle de todo fin trascendente y de la moral que éste implica (cfr. c. VI y sigs) y erigirle en ser absoluto. Al constituir así al hombre en fin de sí mismo, otorgándole el lugar que sólo a Dios corresponde, esta posición no sólo está en pugna con los sanos principios de la metafísica, tal como se desentraña del mismo movimiento y tendencia de la naturaleza humana, hecha para ser actualizada en sus perfecciones con la posesión de un Bien trascendente que, irresistiblemente, busca (tal como lo acabamos de exponer), sino que, a la vez, cae en los absurdos del panteísmo haciendo al hombre Dios.

Desde que se adopta semejante actitud y quiérese fundar una moral erigida sobre un fin *inmanente*, el movimiento que se impone a la conciencia de la creatura racional hacia su plenitud ontológica se torna ininteligible sin el apoyo del Ser absoluto trascendente que lo condiciona, y la felicidad humana, sin ese Ser infinito que le falta, resulta irrealizable.

[1]) Así, entre muchos otros, HÖFFDING, en su *Ethik*, pág. 17; E. v. HARTMAN, en su *Das sittl. Bewusstsein*, pág. 95; TH. LIPPS, en su *Die ethischen Grundfragen*, pág. 119; y A. SABATIER, en el c. 2 de su *La religión y la cultura moderna*.

CAPITULO III BIS

EL OBJETO FORMAL DE LA VOLUNTAD Y EL ORIGEN DEL PROBLEMA MORAL

1. *Ser, bien y fin* son tres nociones realmente idénticas, bien que medie entre ellas una distinción de pura razón, que las coloca en un orden de complejidad creciente, en el plano racional en que se distinguen. La primera y más simple es la noción de ser: lo que existe o puede existir. El *ser* se establece, pues, como algo que tiene o puede tener en cierta medida el acto, la perfección o la existencia. El *bien*, en cambio, es la misma noción de existencia, pero en cuanto en acto o perfecta, *apetecible*, por eso mismo, por otro que busca en él la plenitud o acto de su propio ser. Y este ser, que en cuanto acto es bien, es a la vez y por eso mismo, *fin*, en cuanto es término del movimiento de apetencia de parte de otro ser, por él provocado. El *ser* en acto se llama *bien*, en cuanto perfecto o *apetecible*, y *fin* en cuanto es el *principio (orden de la intención o de la causalidad final)* y el *término (orden de la ejecución o causalidad eficiente)* del movimiento apetente. La noción de *ser* señala la perfección o actualidad intrínseca de algo; la de *bien*, su perfección o plenitud, que lo hace apetecible por otro, y la de fin, la apetecibilidad misma, causa y término de la actividad de otro: ser en cuya posesión busca otro la propia perfección o acto.

2. Dios es el Acto o Existencia pura, sin potencia o imper-

fección alguna. Y como el acto es la medida de la inteligencia y de la inteligibilidad de un ser [1]), siendo Dios el Acto puro, es el Acto mismo de entender, Intelección pura, y el Acto mismo de inteligibilidad o Acto de ser entendido: Dios es la Intelección de la propia Intelección (νόησις νοήσεως). En el único Acto puro de la Existencia divina, el acto de entender y de ser entendido, intelección e inteligibilidad, no sólo son realmente lo mismo, sino que se identifican hasta en el concepto que las expresa: son real y formalmente idénticos [2]).

Por idéntica razón, porque el ser o acto es el constitutivo de la voluntad de un ser—constituída en la misma medida de la inteligencia que la determina—y de la bondad o apetibilidad del mismo, en el Acto puro de Dios voluntad y bondad están en pleno acto y se identifican: Dios es, por esencia, Acto mismo de voluntad, Volición o Amor, y es, a la vez, también por esencia, Acto mismo de apetibilidad o Bondad en acto de ser amado. Acto de amor y Bondad amada en Dios son, realmente, lo mismo: el Acto puro de su Existencia. Dios se ama como se conoce. Y así como el acto y objeto de la Inteligencia divina son una misma cosa, no de otro modo el objeto (el Bien) y el acto de la voluntad (el Amor) se identifican. Tal la necesidad metafísica con que Dios se ama a sí mismo: no puede dejar de amarse, como no puede dejar de existir, en cuyo Acto, Volición (acto de amar) y Bondad (acto de apetecibilidad o de poder ser amado) se identifican. A la intuición perfectísima de la divina Inteligencia con su objeto, el Ser divino con el que se identifica, corresponde una Voluntad divina amorosamente unida con su objeto, el Ser divino amado, con el que también se identifica.

1) Cfr. Octavio Nicolás Derisi, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, n. 18-19, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

2) De un modo absoluto hasta cierto grado no más, pues mediante sus potencias—que no se constituyen sino como esencialmente relativas a su objeto, según veremos—se ordenan a su objeto como a su fin o bien.

El Bien Infinito, estrictamente hablando, *no mueve* a la Voluntad divina: ambos están identificados en un único y puro Acto, que lo es, a la vez, de Amor y de Bondad amada. Por eso, la Bondad divina sólo es *fin* de su propio Acto de amor *analógicamente*, sin movimiento alguno de parte de Este hacia Ella y con exclusión, por ende, de toda causalidad estrictamente tal de Esta sobre Aquél. La Bondad del Ser divino no mueve ni causa el Amor de Dios: sólo es su objeto o término analógicamente, con El realmente identificado.

3. Pero con el ser creado comienza la composición de acto y potencia, y con ella, la composición de ser y no ser, la finitud y la contingencia. La composición común a todo ser que no sea Dios, sin excluir a los más perfectos, espíritus puros, es la de existencia y esencia.

Ninguna creatura *es* su existencia, solamente *la tiene*, y la tiene recibida gratuitamente de quien *es* la Existencia misma, de Dios. La existencia no entra en la definición esencial de ningún ser que no sea Dios, precisamente porque sólo Dios, por definición, es el Ser necesario, que no puede no existir, porque sólo Dios *es* su Existencia: nada más—¡y nada menos!—que su Existencia. Para la creatura, la existencia es algo *accidental*, sobrevenido a su esencia. De ahí la absoluta dependencia causal del ser contingente frente a Dios. Sólo por vía causal puede existir el ser contingente, y sólo quien es la Existencia puede, en suprema instancia, dar razón de la existencia de una esencia que *no es*, sino que *tiene* accidentalmente la existencia. La creatura, pudiendo no existir *(contingencia)*, existe en el grado limitado de su esencia *(finitud)*.

Y al no ser su acto de existir o simplemente *su acto*, la creatura no es tampoco su acto de obrar. El obrar está vinculado a la existencia, que la creatura *no es*. A la verdad, si un ser obrase por el mismo acto de su esencia, el acto de obrar le sería esencial—estaría en acto permanente de obrar—; y, a más de ser el acto de obrar, *sería a fortiori* el acto mismo de existir, en aquél implicado;

y entonces sería el Acto mismo o Existencia pura de Dios. Tal, en substancia, el raciocinio que desarrolla Santo Tomás en la *Summa* [1].

De aquí que toda creatura para obrar necesite producir constantemente actos accidentales añadidos a su ser substancial. El obrar es una *actuación* de la substancia, algo que accidentalmente la determina.

Semejante situación del obrar, esencial a toda creatura, coloca a ésta en la necesidad del tránsito de la potencia al acto, y reclama, consiguientemente, en ella una causa eficiente inmediata que le sea proporcionada: la *potencia* o facultad—accidente añadido a la substancia, al alma en el caso de la inteligencia y voluntad, ya que es *en potencia* lo que su acto, el obrar, es *en acto*—y una causa final que lo determine y dé dirección y sentido, y, mediante el acto, especifique a la misma potencia.

4. Este fin, que desde la trascendencia determina y especifica el acto u obrar de la potencia, no es otro que el *objeto formal*. Lo que determina y constituye a un ser en su especie es su forma. Los seres absolutos no tienen otra especificación más que ésta. Pero sólo Dios es totalmente absoluto e incausadamente constituído por su propio Acto o Existencia. Todas las creaturas dicen relación esencial a Dios como a su Causa en cuanto a su existir: no se puede concebir siquiera la existencia de algo contingente sin una relación esencial o trascendental de dependencia causal respecto a la Existencia. Pero fuera de esta relación esencial a Dios en cuanto a su existencia, las creaturas, en cuanto a su esencia, pueden constituirse ya de un modo absoluto por su sola forma intrínseca, ya de un modo relativo a una forma u objeto extrínseco, con la cual solamente son y se entienden en su ser esencialmente relativo [2]. No se comprende un artefacto cualquiera en su propio y específico ser sin su esencial referencia al fin para el que

1) *S. Theol.*, I, q. 54, a. 1.

2) S. Tomás, *In De Anima*, II, 4, lec. 6, n. 304 y sgs.; cfr. lec. 5, n. 381 y sgs. y lec. 13, n. 387; *S. Theol.*, I, q. 77, a. 3; y I-II, q. 18, a. 2.

se le destina. Y del mismo modo no se comprende en su íntima esencia un ser natural sin la comprensión del fin para el que está hecho, que da razón de su ser específico. Tal es la situación de las potencias o facultades. No se constituyen ni se entienden en su íntima esencia sino por esta esencial referencia a su acto, y por el acto, a su objeto [1].

Este objeto, que, como forma extrínseca especifica a la potencia, no es la realidad misma total, sino sólo un aspecto suyo, precisamente aquél, bajo el cual alcanza la realidad: *el objeto formal*.

Este *objeto formal* que especifica la actividad de la potencia perfeccionándola en su ser intrínseco al conducirla hasta su acto propio, por su concepto mismo, actúa sobre ella como *acto* o *bien*. Porque *bien* no es sino eso: el acto o perfección de un ser.

También, por su concepto mismo de especificante de la causa eficiente, todo objeto formal propio es, a la vez, *fin* de la potencia. Es él quien encauza en su preciso sentido a la actividad de la causa eficiente de la potencia. El *objeto formal* es *principio* de la potencia pasivamente considerada, quien la especifica; el *fin* es *principio* de la potencia activamente considerada, quien la mueve como a causa eficiente [2], aunque sean realmente idénticos entre sí.

El *objeto formal* determina la órbita dentro de la cual, necesariamente, se mueve la potencia. En efecto, semejante objeto es quien constituye a la potencia en una determinada especie. Si ésta pudiese salirse de esa órbita, aquél habría dejado de ser, *ipso facto*, objeto formal, su forma o esencia extrínseca.

No quiere decir ello que la potencia sólo puede aprehender su objeto formal, sino únicamente que nada puede alcanzar sino bajo el aspecto o cariz de su objeto formal. El objeto formal es el lugar de la realidad, si se nos permite hablar así, por donde la potencia se pone en contacto y comienza su diálogo con ella. Así,

1) J. de Santo Tomás, *Cur. Philos.*, IV, q. 2, a. 3 (ed. Reiser, III, 74, a. 12-27).

2) S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 77, a. 3.

el color y la luz, ejemplifica repetidamente Santo Tomás, son el objeto formal de la potencia visiva. ¿Quire decir ello que la vista no puede percibir sino luz y color? Evidentemente, no. La vista percibe otros objetos materiales: la mesa, el papel, etc., en que escribo; pero sólo los puede aprehender bajo el aspecto de luz y color, bajo su objeto formal. La potencia se abre y actúa sobre la realidad, conversa con ella, pero no lo hace sino por la puerta o ventana de su objeto formal. Nada puede llegar a ella sino entrando por este objeto.

El objeto formal puede ser aún *propio o primario* y *secundario*. El primero es el aspecto, que, como tal e inmediata y primariamente *(per se primo)*, alcanza la facultad. Así, la luz y el color en el caso propuesto de la vista. El segundo es también alcanzado en sí mismo, o como tal, pero no inmediatamente, sino *mediante* y como a través del objeto formal propio *(per se secundo)*. Así, la extensión es alcanzada como tal o formalmente por la vista y el tacto, pero sólo a través del color y la resistencia, respectivamente.

No debe confundirse, sin embargo, el objeto formal secundario con el *objeto material;* el primero es aprehendido en su propia esencia, como es—en su forma o *formalmente*—, aunque mediante el objeto formal propio; en cambio, el segundo no es captado en su propio ser o forma. La extensión, en el caso propuesto, es visible formal, bien que secundariamente, a través del color; en cambio, la substancia corpórea es sólo materialmente visible, la vista no llega a su formalidad propia.

5. Toda potencia está especificada y se dirige a su objeto formal como a su bien o fin, según dijimos, pues tal objeto en él encuentra su acto. Posee una inclinación o apetito natural hacia él como a su fin o bien propio (cfr. más abajo, n. 9).

Todas las potencias materiales, sin excluir las vitales vegetativas y aun sensitivas, están ordenadas a un objeto concreto como a su *bien* específico.

Pero en un plano espiritual, las potencias alcanzan la amplitud objetiva del ser. La inteligencia tiene como objeto formal el

ser o esencia de las cosas. No es un conocimiento cualquiera de las cosas, sino de *lo que (esencia)* las cosas son. Y la voluntad, que no es sino el apetito espiritual consiguiente al conocimiento inteligible, tiene como objeto o bien propio el mismo objeto de la inteligencia en cuanto apetecible o *bien*. La amplitud infinita del objeto de la inteligencia determina la amplitud consiguiente del de la voluntad, con la única diferencia de la modalidad específica de tender a su objeto, propia de cada facultad, que hace que la noción del ser, objeto de la *aprehensión* de la inteligencia, se convierta en *bien* o acto perfectivo de la potencia apetitiva intelectiva que es la voluntad.

En esta amplitud de su objeto—que radica en la universalidad del objeto de la inteligencia, la cual, a su vez, tiene sus raíces o su constitutivo formal en la inmaterialidad perfecta de su espiritualidad [1])—finca la diferencia esencial y el lugar de preeminencia de la voluntad por encima de toda otra potencia, pues mientras éstas tienen su objeto formal como su fin o bien propio, únicamente ella tiene como objeto formal o bien propio *el bien mismo*, el bien en sí o la razón misma del bien.

6. Todo apetito espiritual o voluntad, increada y creada, comprende en la órbita de su actividad *el ser (objeto material)*, que alcanza como *bien (objeto formal)*, precisamente porque el objeto formal de toda inteligencia—divina y humana—es el ser.

Pero así como este *objeto formal* de toda inteligencia—*el ser*—es alcanzado primariamente *(primo et per se)* por cada tipo de inteligencia en aquel preciso grado de la escala ontológica y de aquella manera que corresponde a su propio ser *(objeto formal propio)*, otro tanto ocurre con el de la voluntad.

El cuasi-objeto formal propio [2]) primario o principal de la In-

[1]) Cfr. c. IV, n. 9 de esta obra y *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III.

[2]) Digo "cuasi-formal propio", porque esta noción de objeto formal en Dios sólo tiene un sentido analógico: en rigor, cuando hablamos de:

teligencia divina es el ser que le es inmediatamente dado, vale decir, el Ser divino con el que se encuentra real y formalmente identificado. No de otra suerte, el objeto cuasi-formal propio primario de la Voluntad divina no es otro que el Bien o Ser divino, con el que real y formalmente se identifica.

En Dios, el objeto cuasi-formal propio de su Intelección o Volición coincide con el Bien supremo o último Fin objetivo, es decir, con el objeto primario concreto, con la Verdad y Bien infinitos, de la que participan y por el que son verdaderos y buenos los seres creados. En Dios, el objeto cuasi-formal propio primario (Bien formal) de su Voluntad es formalmente idéntico con su objeto concreto primario (Bien material u objetivo): el primer y necesario Amor de Dios es Amor de su propio Ser, supremo Bien y último Fin, identificado con el Acto mismo de amor.

En razón de este objeto formal propio de su Inteligencia y Voluntad, Dios se comprende y ama necesariamente, y nada entiende y ama Dios fuera de Sí sino en la Verdad y por la Bondad de su propio Ser, respectivamente.

En efecto, los demás seres no son objeto formal propio de la Inteligencia y Voluntad divina: de otra suerte, el Acto divino de amor, que es su propio Acto subsistente, dependería causalmente de las creaturas, necesitaría de tales objetos creados para ponerse en contacto con su objeto cuasi-formal propio, identificado con la Intelección y Volición divina. Las creaturas únicamente son *objetos secundarios* alcanzados—libremente en el caso de la Volición—por el Objeto formal propio primario de ambas.

7. Pero en el caso de las creaturas espirituales, las cosas suceden de otro modo, de acuerdo a la naturaleza de su espiritualidad. Cada inteligencia y voluntad tiene como objeto formal propio primario un ser proporcionado a su propio ser. Y no podría ser de otro modo. El grado de inteligencia, y el consiguiente de voluntad, está determinado por el grado de inmaterialidad o, mejor

objeto formal en Dios, no lo entendemos como causa extrínseca específicamente y causa final de Acto divino.

aún, de acto o eminencia sobre la potencia de un ser [1]). Siendo, por otra parte, la intelección una identidad intencional del cognoscente y lo conocido, y existiendo el objeto como objeto en la misma existencia del acto cognoscente [2]), se ve cómo el objeto formal propio primario, que *primo et per se* alcanza la inteligencia, tenga que poseer el mismo nivel ontológico que el ser del cognoscente.

Ahora bien: desde que la creatura es un ser compuesto de esencia y existencia, un ser que ha llegado a tener existencia y, como tal, esencialmente finito, síguese que ninguna creatura es o puede ser su último Fin o Bien supremo, al que está, sin embargo, también esencialmente dirigida. Al no *ser* el Bien, sólo puede *tenerlo* y buscarlo fuera de sí. Por lo demás, existiendo las cosas por el Acto creador de la Voluntad divina—Acto que es, esencialmente, Amor de su propia Bondad—, síguese que nada puede Dios crear sino es por Amor de su Bondad divina o, en otros términos, sin asignar a sus creaturas como último fin el Bien infinito de su Ser, manifestación y glorificación de su Perfección.

De aquí síguese también que, al contrario de lo que ocurre en Dios, en ninguna creatura coincide ni puede coincidir el objeto formal propio o primario con el objeto material primario o último Fin concreto de la inteligencia o voluntad. Así, los puros espíritus, los ángeles, y las almas humanas separadas de sus cuerpos tienen como objeto formal propio de su inteligencia su propio ser espiritual intuitiva e individualmente alcanzado. Sólo a través de este objeto formal propio de su ser individual pueden aprehender y amar el Bien supremo y último Fin, objeto concreto y material primario de su vida intelectiva y volitiva, que es Dios.

En un grado inferior de inmaterialidad, el alma humana unida al cuerpo tiene como objeto formal propio de su inteligencia el ser proporcionado a su propia naturaleza de forma espiritual uni-

1) Cfr. Octavio Nicolás Derisi, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, n. 13 y sgs.

2) *Ibid.*

da substancialmente a la materia: *el ser o esencia inmaterial de los seres materiales.* En la luz o inteligibilidad del cual, sin embargo, y en un proceso de abstracción creciente alcanza el ser en toda su amplitud, sin excluir el Ser mismo de Dios.

Nuestra inteligencia espiritual, de un alma unida a la materia, no se pone en contacto con su objeto formal, *el ser*, sino a través de los sentidos. Su primer contacto con el ser *(per se primo)* no le es dado sino en *el ser o esencia material.* La esencia inmaterial nos es dada *materialiter* en los objetos sensibles. Para aprehenderla y convivir con ella espiritualmente en la inmaterialidad del propio acto, la inteligencia ha menester tomar la forma *(acto)* del objeto, despojándolo de sus notas materiales *(potencia)*, que impiden su inteligibilidad en acto [1]). Y comoquiera que la materia es el principio de individuación de los seres materiales, según demuestra Santo Tomás [2]), resulta que ninguna forma material puede ser objeto de la inteligencia, inmaterial o inteligible en acto, sino es abstracta de sus notas individuantes: *universal.* De aquí que el *objeto formal propio*—el primer e inmediato punto de contacto objetivo—de la inteligencia humana sea la *esencia o forma de las cosas materiales*, pero *universal y abstraída de las notas materiales.* De este modo, *el ser*, que es objeto formal de toda inteligencia—y, consiguientemente, de toda voluntad, como *bien*—, es alcanzado *primo et per se* o como objeto formal propio por la Inteligencia divina en el propio Ser de Dios, por la inteligencia del puro espíritu o del alma humana separada del cuerpo en el propio ser espiritual finito y por la inteligencia humana unida a la materia en el ser de las cosas corpóreas, despojado de sus notas materiales o individuantes, de acuerdo siempre a la naturaleza propia o grado ontológico del ser inteligente.

1) No podemos detenernos aquí a exponer cómo se realiza este proceso de abstracción. Cfr. para ello mi citada obra, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. IV, n. 3 y sgs.

2) *In Met*, V, 6, 1015 b 32, lec. 8, n. 876; *In Boëth. De Trin.*, 4, 2 ad 4; *De Spir. Creat.*, 8; *De Ente et Ess.*, 5, 6; y *S. Theol.*, III, q. 77, a. 2.

Mas, trascendiendo su objeto formal propio, la *quidditas rei materialis*, la inteligencia humana busca el ser o verdad en sí, infinita, como objeto formal último o fin supremo de su actividad. Lo que mueve, en última instancia, a nuestra inteligencia no es este o aquel ser o verdad—y mucho menos el ser material de su objeto formal propio—, sino la verdad en sí, que, trascendiendo la verdad de cada ser concreto, hace verdaderos a todos los seres finitos. Una cosa es dónde y en qué objeto determinado toma su primer contacto con el ser, lo que, por ende, conoce con más propiedad—*objeto formal propio o primario*—, y otra, cuál sea su objeto *simplemente formal*, adecuado, que especifica y determina la capacidad de nuestra potencia intelectiva. Por eso, si el *ser o esencia material* es el *objeto formal propio o primario, proporcionado* a los ojos de nuestro entendimiento, el *ser* simplemente tal es el *objeto formal adecuado*, que determina la amplitud y medida del mismo.

Este ser—objeto formal no sólo de la inteligencia humana, sino de toda inteligencia—es alcanzado intuitivamente en el propio Ser infinito por Dios (objeto cuasi-formal propio de Dios), en el ser finito espiritual, por el ángel y el alma humana separada (objeto formal propio del ser creado espiritual), y en el ser finito material, por el alma espiritual humana unida al cuerpo (objeto formal propio del ser espiritual encarnado). Por eso, mientras Dios alcanza intuitivamente la amplitud de su objeto cuasi-formal en el mismo objeto cuasi-formal propio, el ángel y el alma separada sólo puede alcanzarla por abstracción de la finitud, y el alma unida al cuerpo, por abstracción de las notas materiales—notas individuantes del ser material y, por ende, universalizantes, en este segundo caso—de su respectivo objeto formal propio. Y es así como llegamos a la purificación de toda limitación—pero no sin perder la individuación concreta—del concepto de ser: *el ser en cuanto ser.*

Ahora bien: semejante objeto formal, así abstraído de toda materialidad, *el ser en cuanto ser*, rebasa infinitamente la signifi-

cación del ser inicial del objeto formal propio de nuestra inteligencia, abarca toda realidad y sólo puede ser plenamente realizado por la Verdad del Ser divino y, por ende, nuestra inteligencia sólo puede ser perfectamente actualizada por la aprehensión de ese Ser o Verdad y no por cualquiera aprehensión, como la de la presente vida a partir de los seres materiales, sino perfecta. El grado ínfimo de espiritualidad de nuestra alma—forma o acto esencial de la materia—le impone, pues, a nuestra inteligencia este objeto formal propio de la *quidditas rei materialis abstracta a notis individuantibus*, que trae consigo este *modo abstracto* de llegar al *objeto concreto* primario o fin último de la actividad específica espiritual de su inteligencia y voluntad, que es Dios. A diferencia de la substancia puramente espiritual, el ángel, quien, a través de la intuición de su propio ser, llega a la aprehensión analógica, pero no abstracta, sino concreta, de su último Fin o Bien supremo, que es Dios, la inteligencia humana, a partir de su objeto formal propio, el ser o esencia abstracta de las cosas materiales, llega a conocer la Verdad en sí infinita—y del mismo modo, los conceptos trascendentales de las demás perfecciones puras, coincidentes con el ser, como las de bondad, unidad, belleza, etc.—, bajo cuya noción abstracta tan sólo—de tercer grado de abstracción formal—puede llegar a significar, analógicamente, a Dios.

A diferencia del conocimiento de los seres puramente espirituales, esta abstracción inicial de que la inteligencia encarnada del hombre necesita echar mano para alcanzar su objeto formal propio, impone una *dualidad* de conocimiento—como la de su ser: alma y cuerpo—para alcanzar las realidades concretas y existentes, dualidad que se manifiesta en el juicio de existencia: la idea o concepto abstracto no se pone en contacto con la realidad existencial sino a través de la única y humilde intuición primaria que posee el hombre en su vida terrena: la de los sentidos. Y aun en el caso de su objeto primario concreto, de su último Fin, que es la suprema Realidad divina, se impone esta dualidad de conocimiento a nuestra inteligencia: por una parte llegamos a la afirmación de

la existencia de Dios por conexión causal, a partir de la existencia de las cosas materiales, dadas en la intuición sensible, y de otros seres finitos, ante todo, del propio ser; pero no lo podemos significar sino en nuestros conceptos abstractos, que, a partir del ser o esencia abstracta material, hemos elaborado con nuevas y sucesivas abstracciones formales y negaciones de imperfecciones hasta expresar analógicamente el ser en cuanto ser, bondad y demás perfecciones puras sin su materialidad, y los atributos propios de la infinitud, inmensidad, etc., divinas. De este modo, el objeto primario o último Fin de nuestra actividad intelectual, que es Dios, es conocido como existente por nuestra inteligencia a partir de nuestras intuiciones sensibles primeras; pero es alcanzado en su esencia sólo analógicamente por nuestros conceptos abstractos, elaborados a partir de nuestro ya abstracto objeto formal propio [1]).

8. Semejante modo doble de aprehender su objeto formal propio—el ser abstracto de las cosas materiales—y, por su intermedio, el objeto primario o último Fin de su actividad y ser específico, que la condición de nuestra alma espiritual unida a la materia impone a la inteligencia, se reproduce proporcionalmente en nuestra voluntad.

Ya dijimos que todos los seres inteligentes tienen como último Fin objetivo de su voluntad el Bien divino, del mismo modo que tienen como fin objetivo de su inteligencia el Ser o Verdad divina. Alcanzada la espiritualidad o inmaterialidad perfecta, la inteligencia alcanza, por eso mismo, la universalidad de su juicio, la amplitud infinita de su objeto, el ser, y, por ella, la voluntad logra la amplitud infinita de su objeto: el bien; y desde entonces todo ser espiritual o inteligente tiene como último fin objetivo o concreto a Dios, el Ser, Verdad, Bondad infinita.

Pero, a diferencia de Dios, en quien, según vimos, entre el ob-

1) Cfr. Octavio Nicolás Derisi, *La Trascendencia del Ser Divino*, en *Sapientia*, n. 1, pág. 25, La Plata-Buenos Aires, 1946.

jeto cuasi-formal de su Voluntad y el Bien divino hay identidad perfecta, lo mismo que con su Acto volitivo, en la creatura se rompe esta unidad real no sólo de sujeto-objeto, sino aun dentro del objeto mismo. En la voluntad angélica hay ya distinción entre su objeto formal y su bien primario o fin último objetivo. Este sigue siendo, como en Dios, el Bien divino; pero no intuitiva y necesariamente amado—nos referimos a un orden puramente natural, exigido por la esencia angélica, y en modo alguno, al orden sobrenatural de la presente economía divina—, sino analógica, bien que concretamente, alcanzado a través del bien concreto espiritual finito de su propio ser, objeto o bien formal de su voluntad. Semejante dualidad entre el objeto o bien formal y el bien concreto supremo o primario basta para fundar un posible desvío de la voluntad respecto a su *verdadero* último Fin objetivo, al poder colocarlo fuera de Dios.

La voluntad humana—siempre sobre los pasos de su inteligencia—, como Dios y el ángel, halla su objeto primario o último Fin de su actividad en el Bien infinito de Dios; pero no puede tender y adherirse a él sino a través de la mencionada dualidad cognoscitiva de su inteligencia en su condición carnal: tiende y se adhiere a él *formalmente* bajo la noción del bien en sí, abstractamente considerado, o, como dice Santo Tomás, bajo la noción de *beatitudo in communi;* aunque por la índole propia de su actividad específica, que se inserta en el acto o existencia de su objeto, busque su bien en sí en un objeto individual determinado. En otros términos: el modo abstracto impuesto a nuestra inteligencia en la aprehensión de su objeto formal propio y, *a fortiori*, en la de su objeto primario o término final de su actividad—alcanzado con conceptos abstractos con abstracción formal a partir de aquel formal propio ya abstracto con abstracción total o de todas las notas materiales o individuantes—imponen a nuestra voluntad esta dualidad en su tendencia y adhesión a su último Fin u objeto primario de su actividad: de buscar en un bien concreto su felicidad o bien en sí, abstractamente aprehendido o, más preciso todavía,

de no poder querer nada—sea como último Fin o supremo Bien, o como medio para su consecución—sino bajo la noción formal o abstracta de bien en sí o felicidad. Pero entiéndase bien: la voluntad no busca su último Fin u objeto primario abstractamente; no se detiene, como la inteligencia, en la aprehensión o contemplación de la verdad en sí, sino que lo busca como su perfección, como la plenitud de su acto o existencia y, como tal, en el *orden real individual.* Sólo que no puede dirigirse a él sino bajo esta luz de bondad en sí o felicidad—tal como la aprehende e irradia como objeto formal suyo la inteligencia humana—. Y con más razón que la voluntad angélica, la humana, al no coincidir en un solo y mismo objeto, como en Dios, el objeto formal y el material u objetivo primario, puede desviarse colocando aquél—que ama necesariamente—en *otro* bien concreto que no sea el verdadero e infinito Bien [1]).

En síntesis, el último Fin del hombre u objeto primario de su voluntad es doble o, mejor, se presenta a ella bajo un doble aspecto: uno estrictamente formal, que especifica a la voluntad y hacia el cual tiende siempre ésta, y bajo cuya noción solamente puede apetecer cualquier objeto, y es el bien en sí o *bonum in communi, la beatitud formal* o abstractamente considerada; y el otro es el *bien material u objetivo,* en que la voluntad busca la obtención o realización de aquel bien en sí o *beatitudo formalis.* Estas dos beatitudes, formal y material u objetiva, no son apetecibles en rigor como dos últimos fines, sino como dos aspectos de un único último fin. La realidad objetiva del último fin no le puede ser entregada a la inteligencia intuitivamente—está fuera de su objeto formal propio—, sino abstractamente, con abstracción total y formal—en el término o tercer grado de abstracción formal—,

1) También para toda esta doctrina del objeto formal de la inteligencia y de la voluntad, como ha podido verse, vale aquel principio metafísico de Sto. Tomás; cuanto más imperfecto es un ser, necesita echar mano de más acciones para hacer lo que con una o con menos hace un ser más perfecto. (*S. Theol.*, I, q. 72; a. 2).

y la voluntad, que la busca en el orden real u objetivo, no puede tender a ella, del mismo modo, sino desde la razón formal de bien en sí, desde donde la irradia el entendimiento. La voluntad tiende esencialmente a un ser real, objetivo, como a último fin—el bien, como acto o perfección, es real—; pero no puede hacerlo—por la razón apuntada de que la luz intelectual que la dirige y encauza es del ser o bien abstracto—sino desde la noción de *bien en sí*, que la ilumina, mueve y especifica formalmente como tal, *primo et per se*. Pero bien en sí y bien concreto, aprehendido bajo aquella noción de bien en sí, son apetecidos por la voluntad en un solo último fin. La dualidad no afecta al último fin en sí mismo, sino al *modo humano* con que la voluntad imperfectamente lo alcanza: la voluntad no llega a la beatitud objetiva sino bajo la moción de la beatitud formal brillando en ésta como en el objeto concreto en que se la coloca. Mas la primera beatitud, razón u objeto formal que mueve y especifica la voluntad, es la que prima y la que mueve a la voluntad a buscarla en un determinado objeto.

Bajo la moción especificante del último fin o beatitud formal colocado en uno u otro objeto—así unidas, beatitud formal y material, en un único último fin o bien total primario—, la voluntad tenderá a otros bienes como medios necesarios o convenientes para la consecución de aquél. La razón de querer tales bienes está en el bien objetivo primario o último fin concreto, y constituyen, por ende, el objeto secundario de la voluntad. La bondad o apetibilidad objetiva comienza en el bien formal o felicidad y en el bien concreto supremo en que se la busca y de éste llega a los medios necesarios para su consecución.

9. De la felicidad o bien en sí, prescindiendo del bien concreto que lo realice, la voluntad humana tiene apetito natural y, como tal, necesario; no así del bien concreto donde la busca.

La razón de ello finca de nuevo en su objeto formal. En efecto: el objeto formal es lo que determina y especifica a una facultad como su forma extrínseca. Ahora bien: el bien en sí o felicidad es el objeto formal primario de la voluntad, lo que la deter-

mina y especifica como tal, así como el ser lo es de la inteligencia. Se ve claro entonces que toda la actividad volitiva no pueda desenvolverse sino dentro de la órbita del bien. La voluntad podrá querer con apetito elícito—o consiguiente al conocimiento—este o aquel bien, el bien honesto, o el bien deleitable, o el bien útil; pero no puede dejar de dirigirse al bien, porque es precisamente la razón formal que la mueve y constituye tal. Detrás de cada objeto querido con apetito elícito o cognoscitivo, y dando razón de su bondad o apetibilidad, está el bien en sí, del que aquél participa, objeto especificante de la voluntad y por el que ésta obra con apetito natural, como cualquier facultad frente a su objeto formal.

Y así como cualquier facultad no puede aprehender ninguna realidad—*objeto material*—sino bajo el aspecto o formalidad—*objeto formal*—, que la especifica y constituye tal, así tampoco ningún determinado objeto—*objeto material*—puede ser apetecido por la voluntad sino bajo la noción de bien en sí—*objeto formal*—, que la determina y especifica desde la inteligencia. Esta la ilumina con la luz del ser abstractamente considerado—su propio objeto formal—, el cual, en cuanto acto, perfecciona y determina a la potencia de la voluntad, y es para ella el *bien* en la medida de su ser, el *bonum in communi*. Y del mismo modo que nada puede entender la inteligencia sino en la razón del ser en general, así también nada puede querer la voluntad sino bajo la razón formal de bien.

10. El objeto formal o especificante de la voluntad y el último fin del hombre, en su aspecto formal bajo el cual la voluntad lo alcanza necesariamente, es lo mismo: el bien en sí, abstractamente considerado, el *bonum o beatitudo in communi*. Decir que la voluntad está especificada por el bien en sí es lo mismo que afirmar: la voluntad está especificada por su último fin abstractamente considerado. Y comoquiera que la facultad frente a su objeto formal, como forma específica determinante y extrínsecamente constitutiva suya que es, obra natural y necesariamente, la vo-

luntad frente a su último fin abstractamente considerado, la *beatitudo formalis*, carece de libertad o poder activo de rehusarlo.

Esta necesidad en que se encuentra la voluntad frente al bien en sí o último fin formal o abstractamente considerado es lo que se llama la *necesidad de especificación*, común a toda facultad frente a su objeto formal especificante. Frente a él, la voluntad únicamente podría abstenerse del acto, dejar de actuar—*libertad de ejercicio*—. Pero aun esta suspensión de actuación frente al bien en sí sólo es posible a la voluntad dentro de la órbita de su objeto formal, vale decir, contemplada y apetecida como un bien. Si la voluntad se encontrase frente al Bien infinito claramente aprehendido como tal, perdería hasta esta libertad de ejercicio frente al bien: no sólo no podría apetecer más que el bien, sino que no podría no querer, *hic et nunc*, ese Bien infinito, pues que para ello tendría que tener *otro* bien que poder querer, cosa imposible frente al Todo—bien o Bien infinito claramente aprehendido—.

II. Pero la voluntad humana, según dijimos, bien que especificada por el *bonum in communi*, tiende siempre a un bien como actual o real y, como tal, esencialmente individual. En cuanto al apetito espiritual y, por ende, específico de la naturaleza humana, la voluntad frente a su objeto, el bien, se relaciona *como potencia al acto*. Y comoquiera que el acto es lo real por excelencia, lo existente, es también lo esencialmente individual [1]). De aquí que la voluntad tienda siempre a un bien individual, a un bien existente, sea que ya exista y sólo quiera conseguir *(finis obtinendus)*, sea puramente posible y que precisamente con su intervención quiera hacer existente *(finis efficiendus)*; pero en ambos casos el término de su apetencia es el mismo: el logro del bien existente.

Y este bien concreto o es querido como último fin, como suprema instancia de la voluntad, o como medio para alcanzarlo in-

[1]) Lo universal no puede existir y ser real como tal. Lo universal existente equivaldría a algo que sería uno y muchos a la vez, lo cual es contradictorio.

mediata o mediatamente. Pero el apetito volitivo implica siempre un supremo bien o último fin concreto—o *material* en oposición a *formal* y no a espiritual—, por el cual se mueve para alcanzar su felicidad—fin último formal—. Sin un último fin o bien objetivo, los fines o bienes intermedios, según vimos, no tienen sentido de tales, perderían su bondad o apetibilidad, y la voluntad carecería de objeto y no podría obrar. La apetibilidad o bondad del objeto parte—el *ordo intentionis* o de la causa final—siempre del último fin o bien supremo, por cuya bondad son apetecibles los fines intermedios, el cual es por eso el punto de partida objetivo de donde se inicia la moción de la voluntad. Esta, en el *ordo executionis* o de la causalidad eficiente, recorre el orden inverso, comienza por los medios inmediatos, luego los mediatos, para alcanzar definitivamente el último fin. Y este último fin no puede ser más que uno o abarcado como uno por la voluntad. En efecto, el último fin es la plenitud de perfección de un ser y, como tal, es una unidad o aprehendido como unidad [1]). Además, siendo el bien o fin en sí el objeto formal de la voluntad y no pudiendo una misma potencia estar especificada por dos objetos formales—absurdo que implicaría su ubicación en dos especies diversas—, el último fin concreto—esté constituido por uno o muchos individuos—ha de ser abarcado en una sola intención formal saciativa o realizadora del bien en sí o beatitud.

Esta conclusión, de que la voluntad ha de tener y detenerse en un bien concreto—uno o muchos, pero comprendidos en una sola razón de bien total—como último fin u *objeto material primario* suyo, unida a la anterior de que la voluntad tiene como último fin u *objeto formal primario* el bien en sí o felicidad; de tal modo, que nada puede querer sino bajo esta formalidad de bien, nos conduce a la conclusión de que la voluntad no puede ordenarse a su último fin simplemente tal u objeto primario sino bajo los dos aspectos mencionados, *formal* y *material:* buscando su felicidad *(ultimus*

[1]) Santo Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 1, a. 5.

finis qui, objeto formal de la voluntad), en un bien o fin último concreto *(ultimus finis quo)*, o, lo que es lo mismo, tendiendo siempre al bien en sí o felicidad, objeto suyo formal especificante, realizado en un bien o fin último concreto. Bien o fin último concreto y Bien en sí o abstractamente considerado (felicidad) son abarcados como un solo fin o bien total en el término objetivo determinante de un mismo y único acto de la voluntad: la razón formal de bien brillando y atrayendo a la voluntad en un bien concreto. Y ambos bienes, en sí o formal e individual y concreto, están presentes, como instancia suprema, en el término final—como último fin—de todo querer: el primero, porque es el objeto especificante de toda actividad volitiva, y el segundo, porque, sin él, todo otro bien intermedio pierde su razón misma de fin o bien y, consiguientemente, su fuerza de mover la voluntad.

La voluntad no puede ir a su último fin—el bien supremo concreto e individual—por un camino simple, que implicaría una intuición de dicho bien, de que la inteligencia carece. Voluntad de una inteligencia que no conoce lo concreto sino por "composición" y "división" del juicio, de unión o separación de lo abstracto y lo concreto, que no ve un objeto determinado sino en la noción universalísima de ser, tampoco ella puede dirigirse a su objeto primario, el bien supremo o último fin, un acto apetitivo simple, sino también doble: uno del bien concreto supremo y otro del bien en sí formal o abstractamente aprehendido, brillando y haciendo participe de su bondad y apetibilidad a aquel bien objetivo.

12. Para alcanzar el bien concreto o material [1]), la voluntad echa mano de otros bienes, como *medios* o bienes intermedios, cuya apetibilidad deriva del fin y que sólo son buenos, *en cuanto tales*, en cuanto conduce al fin. Tal la noción de bien *útil*.

[1]) *Material* no se toma aquí y en otros lugares como equivalente a *corpóreo*, opuesto a espiritual, sino como individual y concreto, opuesto o formal y abstracto. De hecho, el último fin material del hombre es el ser mismo espiritual de Dios.

El goce que causa la posesión del bien objetivo o material es distinto de éste, y constituye el bien *deleitable*. Este bien puede apetecerse simultáneamente con el bien objetivo e incluso como fin supremo. En este caso, el último fin objetivo dejaría de ser tal y se convertiría en bien útil, ocupando su lugar el bien deleitable mismo. El bien deleitable, apetecido como fin último, es lo que reduce al bien objetivo a medio y lo hace apetecible sólo con *amor de concupiscencia*, que dice Santo Tomás. En cambio, el amor al fin objetivo en sí mismo, por su perfección intrínseca, es el *amor de benevolencia*, en el lenguaje del mismo Santo Doctor. Tal distinción entre bien objetivo supremo—que realmente es sólo Dios—y el goce o pena subjetiva que su posesión o pérdida proporciona, es importantísima para asignar al hombre su verdadero fin, que constituye el fundamento de todo el orden moral. La falta de comprehensión de esta distinción de estos dos aspectos del último fin, o sea, del bien objetivo y del bien deleitable, en el último fin, ha podido conducir a la calificación de moral edonista y utilitaria a la moral tomista y aun a la moral cristiana. El último fin del hombre, según esta moral cristiana y tomista, no es el goce de la felicidad, sino el Bien infinito, cuya posesión engendra la felicidad.

Ahora bien: es claro que el bien útil, por su concepto mismo, no es el último fin o supremo bien objetivo de la voluntad.

Tampoco lo es en sí mismo el bien deleitable. El goce o quietud de la potencia en su acto, y, en nuestro caso, de la voluntad en la posesión del bien, es algo *consiguiente* al bien objetivo mismo que la causa y a su posesión.

El último fin sólo puede encontrarse en un bien objetivo que realiza la plenitud del bien, o más precisamente, en la posesión del *bien material* o concreto que se adecúe con el bien en sí o *felicidad, objeto formal* de la voluntad.

13. Pero es el caso que, determinada en cuanto al último fin formalmente considerado, es decir, en cuanto al bien o felicidad en

sí, como objeto formal suyo, la voluntad no lo está en cuanto al último fin material o bien en sí que realiza esa felicidad.

La razón de esta indeterminación está en la desproporción entre el mencionado objeto formal de la voluntad—el bien en sí y, como tal, infinito—y todos los bienes materiales o concretos tal como le son dados a nuestra voluntad por la vía del conocimiento intelectivo terreno. Mientras aquel objeto formal, precisamente por su abstracción de toda determinación, abarca todo bien y es, por ende, infinito, todos los objetos concretos al alcance de nuestra voluntad son bienes esencialmente finitos—bien creados—o el Bien infinito, pero aprehendido de un modo finito y analógico a través de los seres finitos materiales: Dios, tal cual es conocido en la presente vida. No hay, pues, ningún objeto o bien objetivo que adecúe y realice la plenitud infinita del bien o felicidad en sí, objeto formal de la voluntad. Todos ellos quedan por debajo—infinitamente—del bien en sí, objeto y fin último formal de la voluntad. De aquí que el apetito de ésta, especificado y necesariamente determinado por este bien en sí, contenga una apetencia superior a cada uno y a todos los bienes objetivos finitos y desborde siempre, por ende, la apetibilidad o bondad finita de cualquier bien concreto.

Tal la raíz de la libertad de la voluntad humana. Necesitada en cuanto a su último fin u objeto formal, según vimos, la voluntad humana no lo está en cuanto al último fin material; determinada en cuanto a la felicidad, no lo está en cuanto al objeto concreto en que la coloque. *Puede querer* y poner su último fin en cualquier objeto *concreto*, porque, desde que es un ser y un bien, participa y entra dentro de la noción de *bien* y, por ende, dentro del objeto formal especificante de la voluntad humana. Pero *puede no querer* ese mismo bien *concreto*, porque, al no realizar y agotar él plenamente la noción de bien, su misma finitud o *no-ser* el bien en sí funda también la abstención de la voluntad frente a él y la posibilidad de otros bienes, incluso contrarios a él, que, participando del bien en sí, también puedan ser objetos de la voluntad.

14. La raíz de la libertad—y con ella del problema moral, según veremos en seguida—reside en la inteligencia humana, en su objeto formal propio o modo peculiar de ponerse en contacto con el objeto formal común a toda inteligencia, que es el ser. Unida al cuerpo, nuestra alma espiritual no puede conocer, *primo et per se*, al ser o esencia sino en las cosas materiales, en los seres más imperfectos, cuyo acto está más limitado y sumergido en el *no-ser* de la potencia. Para conocer el ser en toda su amplitud necesita despojar el ser material de su *no-ser* o notas materiales que lo coartan al ser corpóreo. Pero entonces, el objeto resultante, *el ser en cuanto, ser*, no es un ser infinito individual por plenitud o pureza del Acto, no es Dios, no es el Ser objeto de la Inteligencia divina, sino una noción abstractísima y pobrísima del ser, que comprende bajo sí toda realidad, porque no considera *expresamente* a ningún ser concreto.

Semejante noción es la que está en el fondo de toda realidad, constituyéndola en lo que de realidad o acto tiene, hasta en sus últimas y más precisas notas, y está también—precisamente porque el ser es el objeto formal de la inteligencia—en el fondo de todo concepto. Por el ser y en la noción de ser son y son inteligibles todas las cosas. Despojar de ser a las cosas y al concepto es destruirlos, más, reducirlos a la nada. Pero, a la vez, ningún objeto determinado agota la realidad e inteligibilidad o verdad infinita del ser. Ni siquiera la misma noción de Dios, tal como lo conoce la humana inteligencia, a causa del modo finito con que la aprehende. Precisamente por eso, por el *no-ser* que coarta al ser en ellas y en los conceptos humanos que las aprehenden, es posible la diversidad de las esencias dentro del ser y la multiplicidad de individuos dentro de la misma esencia.

Ahora bien: como la voluntad no puede ponerse en contacto con su objeto sino a través y bajo la dirección del juicio de la inteligencia que lo informa y da sentido, síguese que la voluntad ape-

tece—según vimos—el objeto como la inteligencia lo conoce: el ser en sí, que para ella es el bien, como objeto formal y los seres o bienes concretos en cuanto participan de tal objeto.

La diferencia de esencia de ambas facultades o modo de captar su objeto motiva y causa la libertad en la voluntad, que no existe como tal en la inteligencia misma. En efecto: la inteligencia aprehende el objeto como es—al menos, bajo alguno de sus aspectos—sin modificar la realidad conocida: no es un ir al objeto, sino un ir éste a ella; no un actuar sobre el objeto, sino un penetrar éste en ella. Tal es su objeto formal: el ser simplemente aprehendido y engendrando en ella la verdad, la posesión intencional o como *ob-jectum* (= puesto frente a) del ser. Por eso, frente a su objeto, en la inteligencia sólo cabe la visión. Como los ojos frente al objeto coloreado, también la inteligencia frente al ser no puede dejar ver. La inteligibilidad o verdad objetiva penetra *necesariamente* en la inteligencia; frente a ella no puede ésta dejar de contemplarla. Frente a la verdad evidente, la inteligencia como inteligencia no puede decir *no*. Tal actitud ni siquiera tiene sentido, pues la intelección no es acción, sino simple captación del objeto, y ante su luz inteligible o verdad—su objeto formal—queda prendida en su contemplación. En una palabra: puestos frente a frente, objeto (ser) e inteligencia, la iniciativa es del objeto, y la inteligencia frente a su influjo determinante se comporta pasivamente [1]).

En cambio, puesto frente a frente el objeto (el bien) con todo su poder de atracción sobre la voluntad y, aun supuesta la determinación especificante de aquél sobre ésta, la iniciativa pertenece

1) Desde luego que la actividad intelectiva no es pasiva en un sentido absoluto, como la materia. Su captación pasiva del objeto en el sentido expuesto no se realiza sino en un *acto*, y como tal esencialmente activo, de la propia inteligencia. La actividad intelectiva, vital como es, es esencialmente activa. Lo que queremos decir, pues, es que frente a su *objeto* no es acción ni modificación, sino recepción del mismo como es, pero recepción en su propio acto vital y psíquico (en este sentido activo).

a la voluntad, supuesta la determinación objetiva de la bondad o apetibilidad del objeto sobre ella, la actividad volitiva actúa y obra sobre aquél. Y si la voluntad queda especificada—y, como tal, necesitada—por el bien formalmente considerado, como la inteligencia por el ser, a diferencia de ésta, que allí cierra la órbita de su actividad específica, no queda totalmente determinada por cada objeto concreto, precisamente porque no siendo ella captación pasiva ni pura recepción activa del mismo, sino *actividad* y *modificación* del objeto, tal como ella lo quiere, como *debe-ser*, sobrepasa con su apetencia del bien en sí cada uno de los bienes concretos singulares infinitamente inferiores a éste, y puede actuar o no sobre cada uno de ellos.

De este modo, la inteligencia, que, por naturaleza, únicamente contempla sin modificar su objeto, el ser, y no es libre en su propia actividad—bien que lo sea bajo la acción de la voluntad, que, dirigida, a su vez, por su propio juicio intelectivo, la aplica o no a su objeto—, es, sin embargo, la causa de la libertad de la voluntad por la manera de ver abstractamente su objeto, el ser, en cuya luz contempla indirectamente—*per reflexionem ad phantasma*—el ser individual concreto, que así lo presenta a la voluntad. La universalidad del objeto de la inteligencia confiere y determina la amplitud infinita del objeto de la voluntad, el bien en sí, frente al cual la inteligencia juzga que cada bien en particular es *un bien*, pero no *el* bien, amable, pero no necesariamente. Tal el juicio de indiferencia, raíz inmediata de la libertad.

Y comoquiera que la inmaterialidad perfecta o espiritualidad es el constitutivo formal de la inteligencia y de la universalidad de su objeto, raíz inmediata del juicio de indiferencia frente a cada bien concreto, raíz y causa, a su vez, de la libertad, el constitutivo intrínseco último de la libertad, como el de la inteligencia, no es otro que la *espiritualidad* [1]).

15. De esta dependencia íntima en que se encuentra la vo-

1) Cfr. Octavio Nicolás Derisi, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, n. 15 y sgs., y c. IX, n. 10.

luntad frente a su objeto, nace en ella, según vimos, este modo propio compuesto de ordenarse y aprehender su último fin por el camino abstracto y concreto unidos: busca su 1) objeto formal primario o fin último; 2) en un bien concreto, su felicidad o bien específico en un objeto determinado. Y de esta dualidad de su ordenación a su último fin total nace la posibilidad de separación entre el bien en sí y el verdadero bien concreto que lo realiza; puesto que, necesitada en cuanto a su último bien supremo formalmente considerado, la voluntad no lo está frente al bien concreto único, que, *de hecho*, lo realiza, y que no es otro que el mismo Dios.

Subordinados los bienes exteriores finitos al hombre y, dentro de éste, los corporales a los espirituales, y abierta y ordenada toda la vida espiritual humana por la inteligencia y voluntad a la trascendencia del Ser infinito, como objeto o acto plenificante de aquellas potencias y por ellas—las específicas del hombre—de todo el ser humano [1]), resulta evidente que sólo Dios es el objeto capaz de otorgar al hombre la plenitud de su ser, que sólo El es el Bien infinito que realiza exhaustivamente el objeto formal propio o último, fin abstractamente considerado de la voluntad; en una palabra: que sólo Dios es el Bien que concretamente se identifica con la *felicidad objetiva*, cuya posesión causa, por eso mismo, la quietud plena de la voluntad, su *felicidad objetiva*.

Pero a Dios le conocemos imperfectamente, con conceptos tomados inicialmente de las cosas finitas y materiales y luego elaborados por abstracción y negación de sus imperfecciones para poderlos hacer significar la infinita Perfección. Semejante conocimiento, si bien no aprehende a Dios en su realidad o esencia propia, lo significa, empero, con verdad, de un modo finito, a infinita distancia de lo que realmente Dios es en sí. De ahí que tal conocimiento del Bien infinito no atraiga necesariamente la voluntad, haciendo imposible el amor de otro bien, porque no se presenta

1) S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 1, a. 6; y I-II, q. 2.

adecuadamente como realizando con plenitud el bien en sí, el objeto formal de la voluntad. Si nuestro conocimiento de Dios captase su objeto en su realidad propia, a Dios en su esencia íntima e infinita, en lugar de hacerlo en la luz inteligible finita de sus efectos creados, como es nuestro conocimiento actual, la voluntad perdería su libertad: necesitada en cuanto al bien en sí, lo estaría, *ipso facto*, también en cuanto al bien concreto claramente aprehendido como realizando plenamente aquel bien. Y, en verdad, según dijimos más arriba, frente al Bien infinito claramente aprehendido, la voluntad carecería de la dualidad o multiplicidad objetiva necesaria para el juego de su libertad intrínseca, carecería de otro bien que poder querer, pues en el Bien infinito estaría todo bien, también la bondad de ese bien finito infinitamente realizada y sin su imperfección propia. Se perdería, en una palabra, la multiplicidad de los objetos finitos en que el acto volitivo puede terminar bajo la luz de juicio de indiferencia, causa inmediata de su libertad; tener el cual, como se ve, respecto a Dios es una imperfección, fruto de nuestro modo imperfecto de conocerle. La libertad frente a los bienes finitos es una perfección hija de nuestro conocimiento cabal de ellos; pero en una voluntad, que busca el bien infinito como último fin suyo, la libertad frente al Bien infinito concreto que plenamente lo realiza, es fruto de su *ignorancia*, de la imperfección del conocimiento intelectual que la dirige, fruto, a su vez, de su esencial limitación o finitud. La libertad de pecado, como tal—que tal es la libertad frente a Dios, el Bien infinito—, es fruto de la esencial limitación e imperfección de la creatura, y que, por eso, no cabe y es absurda en Dios. Dios no puede pecar, porque no puede dejar de amarse en ningún acto de su divina Voluntad; es metafísicamente imposible: el amor y su objeto son idénticos en el Acto puro de su Ser.

Precisamente porque carece de ese conocimiento perfecto de Dios, porque no tiene la visión, o, al menos, la aprehensión de Dios en su Ser propio; porque no tiene concepto propio de Dios, la inteligencia puede ver y la voluntad tras ella puede querer el

bien en sí, su felicidad, en un bien fuera del verdadero Bien. Esa es la tragedia de la espiritualidad y consiguiente voluntad del ser finito: poder descarriarse y perder con el Bien infinito de Dios, con su Bien o felicidad objetiva, su propio bien o felicidad formal; dislocarse, despeñándose, tras un bien finito, hacia la infelicidad eterna.

De hecho, algunos ponen y buscan su felicidad en bienes que no son el Bien de Dios: unos, en las riquezas; otros, en los placeres; otros, en los honores, etc. [1]), o en todos esos bienes creados juntos [2]).

16. Semejante situación de la voluntad humana: de necesidad frente a su último fin formalmente considerado y de libertad frente al mismo material u objetivamente contemplado, engendra el problema moral, problema específico del *ser finito* o creado, que no es su fin o bien, que debe alcanzar, sin embargo, para lograr su plenitud ontológica, y *que, a la vez, es espiritual y libre,* capaz de ordenar o no su propia actividad al conocimiento y consecución de su verdadero último fin objetivo, que es Dios, debiéndolo, sin embargo, hacer.

Hemos ya insistido en que el hombre está natural y necesariamente ordenado al bien en sí, infinito, como a su propio bien, como a la plenitud o acto de su ser específico. El bien objetivo que realiza tal bien en sí señala, pues, el término de los afanes y la plenitud del ser humano.

Por otra parte, toda inclinación *natural* hacia un objeto determinado expresa la ordenación en él impresa por su divino Amor hacia su fin y, como tal, por El querida. Dios, como Ser inteligente, ha de obrar por un Fin, impreso en la obra de sus manos, en el *modo o naturaleza* de obrar de sus creaturas. Ahora bien, y según dejamos visto también, Dios no puede obrar por otro fin que el de su divina gloria: para manifestar y hacer partícipes de su divina Perfección o Bondad a otros seres.

1) S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 2, a. 1-7.
2) *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 8.

Por lo demás, identificada la Bondad o Perfección divina con su Amor en el Acto mismo de la divina Esencia, nada puede querer Dios fuera de sí si no es con el Acto mismo de su Amor necesario a su Bondad, sin amar y tener necesariamente su último Fin en esta divina Bondad, identificada con su Amor.

Ya dijimos que de esa Bondad participan todas las creaturas *objetiva o materialmente,* manifestando con su ser y perfecciones la Perfección de quien las hizo; mientras otras, las espirituales e inteligentes, participan formalmente de Ella por el conocimiento y el amor: a través de la verdad y bondad de las creaturas escuchan el mensaje de la Verdad y de la Bondad divinas, participando así del Bien divino por el conocimiento y el amor.

Este es el fin o bien último que Dios ha querido para sus creaturas racionales en su creación *(finis operantis)* y que ha impreso en ellas en su *naturaleza,* en su inclinación natural hacia su último fin u objeto formal propio de su apetito específico racional *(finis operis).*

De este modo, la inclinación natural o apetito específico del hombre hacia el bien en sí o felicidad apunta, a la vez, a la cumbre de su perfección y al término de la ordenación divina de su ser humano, a la plenitud del ser humano y al fin de la disposición de la divina y eficaz Inteligencia, es decir, a la Ley eterna.

Tal la raíz del problema moral en su doble aspecto teórico y práctico. Porque el último fin del hombre es quien, por una parte, actualiza o perfecciona plenamente su ser y, a la vez, esta plenitud ontológica—que sólo se puede alcanzar por el conocimiento y el amor del Bien infinito de Dios—es objeto de la ordenación eficaz de la Ley eterna de la divina Inteligencia, síguese que, frente al último fin objetivo o bien concreto que la realice, el hombre no puede quedar indiferente, que su libertad está obligada o atada con ese fin, es decir, que si bien es libre *psicológicamente* hablando para proponerse un último fin objetivo distinto del verdadero, no lo es *moralmente* en cuanto tal elección de un bien que no sea del Bien. Tal actitud implicaría la privación del bien específica-

mente humano, del Bien infinito, o sea, de todo Bien, y con ello, el mal absoluto y total, la oposición al Bien infinito personal, que implica, a la vez, oposición a la Voluntad divina. La elección moral, libre en cuanto la voluntad tiene la indiferencia activa o dominio del acto, no lo es *moralmente* en cuanto en un término está el bien total específico del hombre, y en el otro, la ruina y mal total del mismo, en un término todo bien, el Bien infinito—con su consiguiente voluntad, pues el Bien infinito es personal y divino—, y en otro, todo mal. Esta libertad psicológica, lejos de oponerse, es condición de esta necesidad moral, específica del ser racional y libre, único que puede ser necesitado por la vía de la inteligencia, o, mejor, por la vía de los fines a través de la inteligencia. Por eso, el pecado no es sólo la oposición al Bien infinito, el mal total, sino también el mal específico del hombre realizado consciente y libremente: por eso es también una sinrazón. Semejante libertad psicológica, así necesitada por el camino objetivo del fin y de la ley, es lo que se traduce, con la frase "La voluntad *puede*, pero *no debe*" obrar lo opuesto al bien específico del hombre.

Como puede colegirse por lo expuesto, contra la acusación de Kant contra la "moral de los fines", al menos en lo que la moral del último Fin divino hace, la obligación o vínculo moral, que ata la voluntad al último Fin o supremo bien objetivo y a sus exigencias normativas consiguientes, no es condicional, sino absoluto; no un "*si* quieres lograr tu felicidad, *debes*...", sino un simple y absoluto "*debes* tender a tu último Fin o supremo bien empleando todos los medios necesarios y evitando todo lo que se opone a él". Y este carácter absoluto del vínculo u obligación moral es lo que hace que la acción sea *intrínsecamente* buena o mala, según ella se ordene o no a este supremo Bien y se someta a sus exigencias normativas. La bondad—o maldad—moral no es algo optativo, colocada a nuestra entera decisión, como si se tratase de una perfección, que está dejada a nuestra discreción y voluntad el procurárnosla o no; y, consiguientemente, no es *algo extrínseco* al acto libre volitivo mismo, que lo deja intacto y amoral en su propia esencia. Semejante ordenación al último Fin, constitutiva del bien moral—o del mal, en el caso inverso—, no es algo añadido al acto volitivo, sino idéntico con él, una relación trascendental o esencial embebida en el propio acto.

17. Ahora bien: comoquiera que tal decisión de la voluntad en pos del verdadero bien y de los medios para alcanzarlo supone previamente una obra de discernimiento intelectual sobre cuál sea el verdadero bien objetivo o concreto supremo que realice el bien en sí o felicidad, la suprema perfección del hombre, y cuáles los medios necesarios para alcanzarlo, síguese que el *problema moral* resultante de tal situación del hombre frente a su último fin—necesitado en cuanto a él formalmente, pero no material u objetivamente considerado—es doble: uno, *teorético-práctico*, problema eminentemente de inteligencia, de indagación sobre el verdadero último fin objetivo y de la norma que éste impone para encauzar sus actos libres hacia su consecución; y otro, estrictamente *práctico*, de elección de la voluntad libre y de toda la actividad humana a ella sometida para abrazarse con él y someterse a sus exigencias consiguientes formuladas con su norma moral.

El primer problema es eminentemente de inteligencia o teorético, y constituye la Etica o Moral y las disciplinas de ella dependientes. Digo *eminente* y no exclusivamente teorético porque la visión intelectiva del fin y de los medios, la inteligencia sólo puede alcanzarla bajo el influjo de la inclinación natural de la voluntad hacia su objeto formal o último fin formalmente considerado. Sólo supuesta esa inclinación y leyendo en ella su fin, la inteligencia puede descubrir cuál sea el verdadero bien objetivo que lo realiza, la obligatoriedad libre de nuestra voluntad y de las demás facultades de ésta dependientes para su consecución. La inteligencia determina nuestro último Fin objetivo, la obligatoriedad o necesidad moral de ordenar hacia él toda nuestra actividad libre, y, finalmente, a la luz de las exigencias de aquel fin, determina también la *norma* a que han de ajustarse nuestros actos libres o dependientes de nuestra libertad—es decir, nuestros actos huma-

nos [1])—para ordenarse a él. Problema eminentemente, pero no exclusivamente, especulativo; por eso, y según decíamos, desde que la inteligencia no puede determinar el último Fin objetivo del hombre—y con él su obligatoriedad de la consiguiente norma moral—sino penetrando en la naturaleza o movimiento esencial de la voluntad hacia su objeto o último fin formal.

Esta visión de la inteligencia, lograda bajo el influjo de la inclinación de la voluntad, es *un conocimiento por connaturalidad*. El juicio intelectivo sobre cuál sea el fin último del hombre, formal y concreto, se funda siempre en la inclinación de la voluntad. Si la inteligencia atiende sólo a la inclinación natural de la voluntad hacia su objeto formal, el bien en sí, formulará inmediatamente el juicio de este bien en sí o felicidad, y en su luz encontrará luego cuál sea el bien objetivo que lo realice. Pero si a la inclinación natural y necesaria hacia el bien en sí se añade en la voluntad otra inclinación—un hábito, una pasión—hacia un bien concreto en el que coloca su último fin o felicidad, mientras no se remueva esa inclinación añadida a la natural, cosa que está en poder de la voluntad libre hacerlo, suscitando otras disposiciones contrarias, dirigiendo la inteligencia hacia otros bienes que las provoquen, ésta, que juzga del bien de acuerdo a la inclinación de la voluntad, por *connaturalidad afectiva*, no podrá menos de dictaminar como fin último connatural de la voluntad el bien concreto correspondiente a esa disposición: hábito, pasión, etc. Es ésta precisamente la razón de la necesidad de la virtud para que la inteligencia, leyendo en esas inclinaciones el verdadero fin objetivo, connaturalmente formule práctica y eficazmente el juicio que dirige y actúa a la voluntad en la elección libre buena. Este conocimiento por connaturalidad es uno de los capítulos más subs-

1) *Acto humano* es el que procede del hombre como hombre, o específicamente considerado: es el acto de la voluntad libre. Los demás actos lo son *del hombre* y no proceden de él como tal en cuanto ser material, viviente, sensitivo, etc., pero pueden *humanizarse* desde que caen bajo el imperio de los actos humanos (cfr. c. V).

tanciosos de la gnoseología tomista, llave de oro para la inteligencia de todo lo concerniente al conocimiento moral y místico y, en general, para el conocimiento práctico. Las modernas investigaciones de la axiología emotiva de Scheler y de otros autores no hacen sino vislumbrar y deformar en teorías irracionalistas esta profunda concepción tomista.

No nos podemos detener aquí a desarrollar este amplio y fundamental capítulo de la filosofía—y teología—tomista (cfr. capítulo X).

El segundo problema es eminentemente práctico, de decisión de la voluntad por este camino o norma trazada por la inteligencia. Pero tampoco es problema exclusivamente práctico o de voluntad, desde que ésta es facultad *ciega* y no se abre camino ni se inclina hacia su objeto sino conducida por la inteligencia. Esta es quien, por el camino del ser, la determina objetivamente dentro de su movimiento u órbita específica del bien y quien la mueve constantemente, sin quitarle su libertad, con el conocimiento de los objetos concretos participantes de la noción de bien. Más aún: la inteligencia, según vimos, con su juicio de indiferencia frente a cada uno de estos bienes objetivos finitos o finitamente aprehendidos, es quien causa la libertad de la voluntad. Y, finalmente, la decisión en sí, el acto electivo mismo de la voluntad es, a la vez, un acto de la inteligencia. *Material y eficientemente* causada por la voluntad, el acto libre está causado *formalmente* y es, a la vez, por eso, un juicio práctico de la inteligencia, tal como lo traduce el lenguaje: "quiero esto o aquello". El juicio de la inteligencia, por más que mueva de acuerdo a la bondad o apetibilidad del bien que aprehende y presenta a la voluntad, queda siempre en un plano especulativo e ineficaz para determinar por sí sola a la voluntad: entre la atracción que la bondad objetiva ejerce sobre la voluntad y el acto de ésta hay un *hiatus* que la libertad debe colmar [1]). A la vez, la voluntad, por su índole esencial de

1) Cfr. Octavio Nicolás Derisi, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. VIII, n. 7.

apetito de inclinación ciega, no puede por sí sola dar forma a su decisión o elección, que es un juicio práctico. Inteligencia y voluntad, actividad especulativa y práctica, han de colaborar e interpenetrarse íntimamente en un instante indivisible, como causa formal y material, respectivamente, de un mismo acto, en el juicio práctico o eficaz o, lo que es lo mismo, en el acto de la elección libre, causado por la voluntad en cuanto ella confiere eficacia o practicidad al juicio de la inteligencia, y por ésta, en cuanto determina, a su vez, y encauza formal y necesariamente este acto electivo y libre de la voluntad bajo el influjo de este mismo acto de la voluntad por ella estructurado.

CAPITULO IV

LA ACTIVIDAD HUMANA CONSIDERADA EN SU ESENCIA PSICOLOGICA.—LA LIBERTAD, LA PERSONALIDAD Y LA CULTURA

I

LA LIBERTAD

1. Hemos expuesto largamente en otro lugar (c. I, n. 14 y 15) cómo el fin intentado por Dios en la creación es la causa determinante de la *naturaleza* o forma del ser creado; y cómo recíprocamente, por eso mismo, la naturaleza de la creatura expresa y esclarece el fin que ella esencialmente implica.

Conforme a este principio fundamental, para la consecución de la gloria formal en el universo Dios debía crear una naturaleza inteligente espiritual y, por ende, libre. (En seguida veremos el porqué de esta hilación —cfr. n. 9—.)

En el orden trascendente de la intención de Dios, el fin propuesto (gloria formal) es quien exigía la creación de la creatura racional; en el orden de la ejecución, inmanente a la creatura, es la naturaleza humana espiritual y libre la que en su desenvolvimiento hacia su perfección desemboca, necesariamente, en dicho fin.

Ahora bien: para la obtención de la gloria objetiva de los seres irracionales (inorgánicos, vivientes y sensitivos, pero siempre materiales) era necesario y suficiente que Dios les diese una naturaleza *necesariamente* dirigida y operante hacia su último fin: la perfección de su forma, subordinada como *medio* al fin y forma del hombre. Pero en el caso de la creatura racional, si por una parte Dios debía imprimirle de un modo indefectible la dirección hacia su fin, por otra, había de darle la libertad en la elección de los medios, en el desarrollo de su actividad hacia su consecución, de acuerdo a las exigencias de su naturaleza espiritual. Este coeficiente de libertad, afectando a la actividad específica de la creatura racional, quien exige una dirección esencialmente distinta de la de cualquier ser infra-racional, en la naturaleza espiritual, pues mientras aquél, conforme al determinismo de la materia que lo constituye, parcialmente al menos, y de la que intrínsecamente depende en la génesis y desarrollo de su actividad, es dirigido en su acción por leyes físicamente necesarias impresas en sus potencias, ésta, también conforme a su naturaleza espiritual y libre, no podrá ser encauzada en su actividad sino por una ley específicamente diversa, que, a la vez que eficazmente la conduzca hacia su fin, sea perfectamente compatible con su libertad. La dirección impresa por Dios a la creatura racional hacia su último fin sin desmedro de su libertad, es la que implica y plantea el problema moral, peculiar y exclusivo, por eso, de la creatura racional. La actividad del ser material, desde el inorgánico hasta el animal, se determina de una manera necesaria e indefectible y queda esclarecida por las leyes físicas (mecánicas, químicas, fisiológicas, psicológicas), que la conducen con toda espontaneidad y seguridad, a la vez, a su fin. La actividad del ser irracional está canalizada en un solo y determinado sentido, y no puede irrumpir sino en una dirección. Una actividad que obra necesariamente carece de todo problema moral, desde que, al estar privada de libertad, no puede obrar de otro modo al que le señala su naturaleza. Pero desde que un ser, por una parte, obra con libertad, es decir, pudiendo no

obrar u obrar de otro modo, y, por otra, tiene un fin asignado y querido por Dios, a cuya consecución ha de orientar su actividad pudiendo hacer lo contrario, surge inmediatamente el problema moral del *cómo debe obrar*, del sentido por el que debe encauzar su actividad para alcanzar su fin con el consiguiente problema, implicado en el primero, de la *norma* con la cual debe medir la bondad o malicia de sus actos.

Es la libertad de la actividad humana, derivada del fin de la gloria formal que la determina, la que implica el problema ético, problema por eso *específicamente humano* o, si se prefiere, de la creatura inteligente en general.

Si queremos ver en síntesis lógica cómo del fin del hombre se deriva el problema moral, diríamos que el fin de la gloria formal, intentado por Dios, implica la creación de la naturaleza espiritual, ésta lleva aparejada esencialmente la libertad (como en seguida demostraremos en el n. 9), de la cual surge inmediatamente el problema moral de la *regulación* de esa actividad activamente determinable en diversos sentidos para que no se desvíe realmente de su dirección natural hacia su último fin, con el consiguiente problema de la constitución y determinación de la norma o ley moral y de su captación y aplicación en el acto libre concreto, y de la realización de éste conforme a aquélla.

De aquí la necesidad, una vez estudiado el *fin* del hombre, de plantear y resolver el problema de los *medios*, de los actos humanos, con que aquél se logra, con el consiguiente problema de la libertad entrañado en ella, y cuya constitución esencial y sentido es indispensable desentrañar y precisar para una solución total del problema moral que ella impone. La solución del problema está en dependencia directa de la solución otorgada al problema de la esencia, sentido y alcance del acto específicamente humano con su intrínseca libertad. Resuelto este problema, podremos pasar luego a exponer la constitución de la norma moral, que se constituye e ilumina por la conjunción de estas dos verdades, del último fin y libertad del acto humano, y, en última instancia, a la

luz de sólo el último fin, que esclarece y es razón suprema de la misma naturaleza libre del hombre y de su personalidad.

El acto humano puede considerarse *en sí mismo*, es decir, en *su constitución ontológico-psíquica*, y en su relación de *medio* al último fin, que esencialmente encierra *como acto moral*.

Aunque estos dos aspectos son inseparables y toda la constitución psicológica del acto humano está determinada por el último fin del hombre en su calidad de *medio* para su consecución, sin embargo, para una mayor claridad de nuestra exposición consideraremos en el presente capítulo el acto humano, ante todo (aunque no exclusivamente), en su constitución intrínseco-psicológica, reservando para los siguientes su aspecto moral con todas sus causas intrínsecas y extrínsecas.

2. Conviene no perder de vista el "hilo conductor", decididamente metafísico, que nos guía en la dilucidación de nuestra tesis. El planteo y solución del problema moral no es algo que establecemos *a priori*, como falsamente afirma el neopositivismo de la escuela sociológica de Durkheim [1]). Surge del conocimiento empírico y del análisis de la naturaleza racional con todas sus implicancias. Es ella la que nos lleva a la determinación de su fin y de la libertad de su actividad para la consecución de aquél, y la que da la forma moral por donde se han de canalizar los actos humanos. Leyendo en la naturaleza, en el *ser* humano, llegamos a determinar su *deber ser*. La naturaleza humana, presente e identificada con cada hombre individual, con sus exigencias ontológicas, extiende e indica, como norma, el cauce por donde ha de enderezarse hacia su último fin la actividad de esa misma naturaleza individual en las múltiples situaciones concretas de la vida. Método empírico-racional es el nuestro, que parte de la experiencia y análisis de la naturaleza del hombre, en cuyas exigencias encuentra los principios de la constitución y alcance de la norma moral

1) Cfr. LÉVI-BRÜHL, *La morale et la science des mœurs*, c. III. París, 1903. E. DURKHEIM, *La science positive de la morale en Allemagne*, p. 43, Alcan, París.

de su vida, erigiendo una solución práctica de tipo metafísico, que apoya y deriva el *deber ser* con todos sus principios reguladores, de las entrañas mismas del *ser* [1]). Más aún: para que nuestra solución adquiriese una mayor hondura ontológica hemos comenzado nuestro trabajo por descubrir y precisar en el capítulo anterior el último fin de las creaturas, del hombre sobre todo, que determina su creación y esclarece su naturaleza, y a la luz de este fin hemos esbozado ya los trazos fundamentales de la persona humana y de su actividad específica y estudiado su ser, entroncándolo en el Ser de quien sale y hacia quien se dirige, y quien le da su existencia y *naturaleza* en vista de su gloria. La naturaleza humana, con su libertad y problema moral, se ubica así dentro del problema de la orientación de las creaturas a su fin, como un *episodio* tan sólo, bien que el principal de todos y el que más nos interesa a nosotros mismos, de un problema ontológico mucho más vasto, el de la creación y orientación del ser creado hacia su supremo destino. Y así, iluminada a la luz del fin, seguiremos ahora en el análisis de la naturaleza humana, para que, viendo primero lo que ella es en sí misma, podamos después descubrir en ese *mismo ser* el problema moral de nuestro *deber ser* y precisar su solución, ya que la norma moral (cfr. c. VI) no es sino la *extensión de las líneas de la naturaleza* para conducir por ellas la actividad libre del hombre [2]).

1) Cfr. M. GILLET, *Le fondement intellectuel de la Morale d'après Aristote*, pág. 58 y sgs., y pág. 71 y sgs., Vrin, París, 1928. Cfr. también las vigorosas páginas de S. DEPLOIGE, *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, pág. 244 y sgs., 4.ª edic., Nouvelle Librairie National, París, 1927.

2) Cfr. *S. Theol.*, I, q. 79, a. 7 y I, q. 84, a. 7; y S. DEPLOIGE, *op. cit.*, sobre todo pág. 258 y sgs., en las cuales, con una copiosa abundancia de textos, de S. TOMÁS, hace ver cómo la moral normativa, lejos de establecerse a priori, como gratuitamente le achaca LEVY-BRÜHL con la escuela neo-positivista de DURKHEIM, confundiéndola con las teorías del "derecho natural" del siglo XVIII y XIX, está toda ella construída e impuesta por las *exigencias ontológicas de la naturaleza humana*, o, lo que es equivalente, por el último fin del hombre en ella expresado.

Y como todo orden metafísico es sólo captable por la inteligencia y la inteligencia, a su vez, está enraizada en el orden ontológico y alimentada por el ser (cfr. c. I, n. 2), el fundamento metafísico del orden moral que venimos exponiendo equivale al fundamento intelectual del mismo.

3. Toda naturaleza tiene su razón de ser y es la expresión del fin a que se dirige. También la naturaleza humana, con su apetito espiritual, está determinada esencialmente hacia el último fin y es su expresión específica.

De aquí esta primera gran verdad: que la naturaleza humana, en su expresión específica, o sea, como voluntad determinada esencialmente por el último fin, *no es libre* respecto a él, *no puede moverse libremente sino en virtud y dentro del movimiento de su naturaleza, o lo que es lo mismo, en virtud y dentro del movimiento hacia su último fin.* En un análisis directo de la naturaleza espiritual humana, llegábamos antes a esta misma conclusión (c. III, n. 11), viendo que las dos facultades superiores humanas, la inteligencia y la voluntad, no pueden conocer ninguna *verdad* ni amar ningún *bien*, respectivamente, sino en virtud de su orientación radical e innata a la Verdad y Bien en sí, como a su *objeto formal*, Verdad y Bien participados y realizados—bien que de una manera finita y defectible—en los seres creados e imperfectamente captados en nuestro conocimiento de Dios. Orientada esencialmente al Bien infinito o, mejor, al *bien en sí* o *felicidad*, abstractamente considerada, la voluntad humana no puede querer nada sino en cuanto cae dentro de esta razón de bien. Su objeto es y debe ser siempre el bien. No sólo empíricamente, sino también *a priori*, se impone esta conclusión. La voluntad, apetito espiritual dependiente de la inteligencia, no puede tender al bien sino como se lo presenta aquélla. Pero es el caso que la inteligencia tiene siempre como objeto formal el *ser en cuanto ser*, y en esta vida, en que depende de la cooperación de los sentidos, el ser o esencia universal de los objetos sensibles [1]). Luego la voluntad no podrá apetecer su objeto si no está él bajo esta noción universal y abstracta de bien (noción coincidente con la de ser, según vimos en el c. I, n. 9). *El objeto formal específico de la voluntad es, pues, el bien en sí, en general.* Así como la inteligencia no puede entender objeto alguno sino bajo la razón formal de *ser*, del mismo modo la voluntad tampoco puede apetecer cosa alguna sino bajo la razón formal de bien. Para demostrar la necesidad específica de la voluntad frente a su objeto, el bien en sí, Santo Tomás compara frecuentemente (y nosotros lo hemos subrayado en el c. II, n. 1 y 2) la relación de la voluntad con el último fin (su objeto específico) con la que media entre la inteligencia frente al ser y sus primeros principios (su objeto específico). El fin y sus primeros principios normativos juegan el mismo papel en el orden práctico que el ser y sus primeros principios especulativos en el plano del conocimiento puro. Así como la inteligencia no puede actuar, no puede aprehender ni demostrar proposición alguna sino en virtud de la captación inmediata, natural y necesaria del ser y de los primeros principios, a los cuales reduce y en los cuales apoya toda otra verdad, que recibe y participa así de su evidencia, del mismo modo la voluntad nada quiere ni puede querer sino en virtud de su orientación natural y necesaria hacia su último fin, el bien en sí, y de sus primeros principios normativos, de los cuales reciben y participan, respectivamente, los demás bienes y principios prácticos. Ahora bien: las facultades o potencias se *especifican* o constituyen en su esencia por su objeto formal [2]). Por eso la voluntad

1) S. Tomás, *S. Contra Gent.*, L. III, c. 83; *In Met.*, IV, Lect. 6; *S. Theol.*, I, q. 79, a. 7 y I, q. 84, a. 7; *In De Anima*, III, Lect. 8, ns. 705, 709, 711 y sgs., Lect. 13, n. 791. Cfr. también, Gredt, *op. cit.*, t. I, n. 551 y sgs. Cfr. para más abundamiento del tema, nuestro libro, antes mencionado, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. IV.

2) Cfr. Arist., *De Anima*, L. II, c. 4, y el *Coment.* de S. Tomás correspondiente, Lec. 6, n. 304 y sgs. En muchos otros pasajes hace alusión S. Tomás a esta verdad.

está especificada por el bien en sí, universal, y nada puede querer si no cae en la órbita de este bien, su objeto formal. Dicho con términos escolásticos: la voluntad carece de libertad de especificación, pues sólo puede querer el bien o lo que de él participa; *está necesitada*, en cuanto a la *especificación*, a abrazarse con el bien. A esta voluntad, así esencialmente dirigida al último fin, la llama Santo Tomás *voluntas ut natura*. Gracias a ella, a su movimiento natural necesario al bien en sí, podemos orientarnos libremente a los demás bienes, que participan de aquél [1]). Siempre, dice Santo Tomás, "lo que conviene natural e inmóvilmente a alguno es necesario que sea el fundamento y principio de todas las demás cosas (suyas), porque la naturaleza de una cosa es lo primero en cada uno, y todo movimiento procede de algo inmóvil" [2]), es decir, el acto libre de un acto necesario [3]).

Pero la voluntad, en su movimiento hacia la felicidad, no busca tan sólo el bien en sí *(objeto formal)*, tiende al bien determinado, aunque concretamente lo desconozca *(objeto material)*, en que aquél se encuentra, tiende no a la felicidad, sino a *su* felicidad. Busca la felicidad en un bien concreto. Ahora bien: sólo Dios realiza la plenitud del bien, es concretamente el Bien en sí. Por consiguiente, si la voluntad no puede apetecer nada si no es buscando el bien en sí y su felicidad, tampoco puede apetecer nada sin buscar, confusa e implícitamente, a Dios. Es la misma conclusión a que en el número 18 del capítulo I (y en el n. 11 del c. III) llegábamos en un análisis de la noción del fin en sus relaciones con la naturaleza. Coincidencia clara, si recordamos que *bien y fin*

1) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 91, a. 2, ad 2; I-II, q. 17, a. 9 ad 2; y *De Virtutibus in comm.*, q. I, a. 18.

2) *S. Theol.*, I-II, q. 10, a. 1. Cfr. también I, q. 80, a. 1; e *In II Sent.*, *Dis.* 24, q. 2, a. 3.

3) Esta afirmación posee un alcance metafísico absoluto; no sólo se refiere a la actividad, sino también al ser, y de aquí es de donde nace. La necesidad es lo primero (Dios, Acto puro, Existencia necesaria) y fundamento de la contingencia (el ser creado, finito), que ni sentido conserva sin aquélla.

son dos nociones equivalentes (n. 10 del c. I y c. III bis, n. 1), así como la voluntad es la facultad por donde se desplaza en su movimiento nuestra *naturaleza*.

Sin embargo, dentro de este *objeto especificamente necesario*, la voluntad goza de libertad de *ejercicio*, es decir, puede querer o abstenerse de querer el bien en sí, o, lo que es lo mismo, su último fin o felicidad en general. En efecto, en esta vida terrena el ejercicio de la inteligencia y de la voluntad no aparece como algo necesario para la consecución de la felicidad, desde que el *abstenerse* de querer ese último fin también se puede presentar como un bien, participante, por ende, del bien en sí (vgr.: el acto de querer abstenerse de todo acto de voluntad, en el sueño, para descansar). *Necesitada*, pues, en cuanto a su especificación u *objeto formal (no puede querer nada si no es el bien o lo que participa del bien)*, la voluntad no lo está en cuanto a su ejercicio o *acto* de querer *(puede querer o abstenerse de querer el bien en sí)* [1]).

En síntesis, la voluntad no puede querer objeto alguno—ni siquiera el abstenerse de querer—sino en cuanto él es un *bien* y cae así dentro de la órbita de su objeto formal *(necesidad de especificación)*; pero puede abstenerse de todo querer y, con ello, también de querer ser objeto formal *(libertad de acto o ejercicio)*. La necesidad en el caso de la volición del bien en *sí* afecta, pues, al *objeto formal*, mientras la libertad, sólo al *acto*. Frente al *objeto formal*—el *bien en sí* o felicidad—, hay *necesidad de especificación y libertad de ejercicio*.

Otra cosa sucede frente al bien en sí, concreto, frente a Dios conocido expresamente y como tal (ya que, confusa o implícitamente, según dijimos, es siempre apetecido por la voluntad con la misma necesidad de especificación que la del objeto formal). Porque, o bien conocemos a Dios con un conocimiento analógico imperfecto, tal como nos acaece de hecho en la presente vida (cfr. n. 17

1) Cfr. S. Tomás, *De Veritate*, q. 22, a. 5 y 6, y Gredt, *op. cit.*, t. I, n. 593 y sgs.

del c. III), o tenemos la intuición de su esencia (tal como enseña la fe cristiana para el cielo), o, por lo menos, alcanzamos a Dios con un conocimiento, aunque analógico, sin embargo, más adecuado y proporcionado con su objeto que el de la presente vida, por estructurarse él sobre conceptos propios de objetos espirituales. En el primer caso, Dios no es conocido sino imperfectamente, por conceptos tomados de las cosas sensibles y finitas, y, por eso, el Bien en sí que El en sí mismo es, no se manifiesta a nuestra inteligencia de un modo adecuado. Aunque lo sabemos, el Bien en sí infinito, no lo conocemos sino de un *modo conceptual finito*. Frente a Dios así conocido, como frente a un bien finito cualquiera (como en seguida veremos), la voluntad es enteramente libre, no sólo con libertad de *ejercicio* o de *acto* (puede quererlo o abstenerse de quererlo), sino también con libertad de *especificación* o de *objeto* (puede querer a Dios u otro bien, incluso un bien contrario a El: el pecado). Pero frente al bien en sí aprehendido adecuadamente (sea por la intuición beatífica sobrenatural, sea por un conocimiento superior al de la presente vida, conocimiento analógico a partir de la intuición de la esencia de la propia alma espiritual, que correspondería al estado de beatitud natural) [1], la voluntad carece, por el contrario, de toda libertad, tanto de *especificación* como de *ejercicio*, y no puede sino amarle necesariamente. La voluntad se encontraría, en tal caso, en posesión adecuada y perfecta del Bien en sí, infinito, con conciencia de ello. Vería entonces claramente a Dios realizando y adecuando la plenitud del bien en sí, de su objeto formal en toda su amplitud y, consiguientemente, estaría imposibilitada para no amarle. En una palabra: la voluntad estaría ante la identidad, conscientemente aprehendida como tal, del *objeto material* (Dios) con el *objeto formal* (bien en sí), y, consiguientemente, tendería necesariamente a aquél con la misma necesidad natural con que tiende y se adhiere a éste. En

1) Cfr. nuestra obra, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, ya citada, c. IX, n. 10.

efecto, el ejercicio de la libertad es posible en este mundo porque muchos objetos se presentan como bienes limitados y ninguno como bien en sí. Ninguno agota el objeto formal de la voluntad, que los sobrepasa infinitamente a todos. No hay coincidencia entre el *objeto material* (al menos, tal como es aprehendido por la inteligencia encarnada) y el *objeto formal*. El apetito de la voluntad, que por su objeto formal (el bien en sí y sin límites, la felicidad) desborda inicialmente cada bien particular y encuentra en todos ellos su objeto formal finitamente participado, puede moverse de un *bien a otro*, querer un bien o abstenerse de quererlo, considerando su limitación o privación de bien. Pero cuando se encuentra claramente frente al Bien infinito, que realiza toda la extensión de su objeto formal (el bien en sí), la voluntad *no tiene objeto que querer fuera de Dios, no puede querer otro bien que no esté en Dios*, y no puede, por eso, sino adherirse a El y *amarle necesariamente* en la plenitud del acto de su potencia enteramente actualizada, con la consiguiente felicidad [1].

Frente a los demás bienes finitos, la voluntad es libre con libertad de ejercicio y también de especificación: puede quererlos o no quererlos, y también querer uno u otro o rechazarlos. La razón *a priori* de esta verdad, también empírica, finca, como desarrollaremos luego (más abajo, n. 9), en que ninguno de estos bienes realiza plenamente el objeto formal de la voluntad, cuyo apetito, por ende, los rebasa, y en que, por su misma limitación, aquéllos ofrecen siempre un aspecto de mal y, consiguientemente, de no apetibilidad y aun de fundamento de rechazo por parte de la voluntad.

Reduciéndonos a nuestra actividad volitiva de la presente vida y sintetizando lo dicho, la voluntad es libre con *libertad de acto o de ejercicio* (querer o no querer) para todos los bienes e incluso para el bien en sí, su último fin y felicidad; y es libre con *libertad de objeto o de especificación* (querer un objeto u otro) y aun de

1) Cfr. S. Tomás, *De Veritate*, q. 22, a. 7 y q. 24, a. 1 ad 18um; y *De Malo*, q. 3, a. 3.

contrariedad (amar u odiar un mismo objeto) respecto a todos los bienes determinados (incluso Dios), mas no respecto al bien en sí, su objeto formal (y al Bien en sí determinado de Dios en cuanto implícitamente comprendido en aquél). *La libertad comienza cuando descendemos del objeto formal (bien en sí o felicidad abstractamente considerada), específico de la naturaleza de la voluntad, al objeto material (un bien particular)* (cfr. n. sig.).

Con la misma necesidad y libertad (de especificación y ejercicio, respectivamente) tiende la voluntad a todos aquellos bienes que se presentan como *medios* indispensables para alcanzar el último fin o bien en sí. He aquí cómo sintetiza admirablemente el objeto necesario y libre de la voluntad Santo Tomás de Aquino: "Hay un bien que es apetecible por sí mismo, como la felicidad que es el último fin; y a este bien se adhiere la voluntad de un modo necesario, porque por una natural necesidad todos desean ser felices. Pero otras cosas son buenas porque son apetecibles por el fin, las cuales se relacionan con el fin como las conclusiones con el principio, como es evidente por lo que dice el Filósofo (Aristóteles) en el II *Phys.* Si, pues, hubiese ciertos bienes, sin cuya existencia alguno no pudiese ser feliz, éstos serían también apetecibles necesariamente, máxime por quien viese esa relación, y, tal vez, tales son el existir, el vivir y el entender y otros semejantes. Pero los bienes particulares sobre los cuales versan los actos humanos no son tales, ni son aprehendidos bajo esa razón, de tal manera, que sin ellos no pueda darse la felicidad, como, verbigracia: comer este alimento o abstenerse de él; pero tienen en sí con qué mover el apetito, según el bien considerado en ellos. Y, por eso, la voluntad no es llevada por necesidad a apetecer estas cosas" [1]).

Ante su último fin, el bien en sí, universal o abstractamente considerado (la felicidad o último fin del hombre, o, lo que es lo mismo, el objeto formal de la voluntad), y también ante Dios (Bien en sí, determinado), conocido adecuadamente, la voluntad

1) *In Peri Hermenias*, L. I, lec. 14, n. 24.

obra *como naturaleza*, necesariamente por ende, aunque sin coacción o violencia alguna, antes al contrario, con la espontaneidad más perfecta (cfr. más abajo, n. 6). Como enseña Santo Tomás y se deduce claramente de lo expuesto en los números 14 y 15 del capítulo I, y números 4 y siguientes del III, todo ser creado tiene un modo de obrar apropiado a su naturaleza y como ella, recibido y necesariamente determinado: el movimiento de la forma a su plenitud, a su bien o fin último específico. Semejante modo de obrar de la naturaleza humana reside en el movimiento de la voluntad hacia el bien en sí o felicidad, dentro del cual se encierra y debe encerrarse toda actividad, aun la libre; y todo otro movimiento suyo debe reducirse e injertarse en él, pues sólo puede encauzarse hacia el acto, hacia *un bien*, gracias al movimiento necesario de la voluntad, como naturaleza, hacia el *bien en sí* [1]).

4. Pero el hombre se abre a una porción tan grande de especies de bienes particulares como es el número de sus facultades o potencias abiertas y anhelantes de su bien que las actualice. Como la voluntad, todas estas facultades frente a su bien, obran como naturaleza y, por ende, necesariamente. Pero, mientras éstas tienden y son especificadas por un bien determinado, dentro de cuya órbita se mueven, sólo la voluntad puede apetecer el objeto (bienes particulares) de todas las potencias humanas, sin excluir la misma inteligencia, en virtud de la extensión infinita de su objeto especificante: el bien en sí. De aquí el que la voluntad —dirigida por la inteligencia, de la que depende en razón de su objeto— sea la única facultad con la cual el hombre *pueda* organizar la jerarquía en el desenvolvimiento de su actividad total, indispensable para su desarrollo armónico y perfecto (cfr. n. 11 del c. III), pues ella sola comprende en la amplia órbita de su objeto los objetos o bienes de todas las potencias o facultades humanas y de los bie-

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 5, a. 6; q. 8, a. 2 y 3; q. 10, a. 1; q. 12, a. 4 y I, q. 82, a. 1; y Maritain, *Para una filosofía de la persona humana*, pág. 99 y sgs.

nes particulares que ella misma puede apetecer [1]). De aquí también que el problema moral humano sea esencialmente y se reduzca a un problema de rectificación de la voluntad, por la cual logran rectificación y ordenación jerárquica las demás potencias y toda la actividad humana en sus diversas y múltiples zonas.

Pero mientras la voluntad frente a su objeto formal, el bien en sí, *último fin* del hombre, y frente a los medios necesariamente vinculados a él [2]), obra como *naturaleza* y *necesariamente*, frente a todos estos *bienes particulares* o *fines intermedios, medios* que pueden ser para su felicidad, obra como apetito *elícito y libre*, según veremos en seguida. El problema de la libertad, dice Santo Tomás, se plantea tan sólo en cuanto a los *medios* y no en cuanto al fin [3]); sólo en cuanto a los actos que apetecen directamente *bienes* y no el *bien* en sí.

Y como el problema moral de la conducta humana se extiende tanto como el de la libertad, también él versa sobre la organización debida de esos actos *humanos*, medios para la consecución del último fin o Bien y no sobre la misma tendencia necesaria a ese último fin.

Estudiado aquí el acto humano en sí mismo, estudiaremos luego, en el capítulo VI, la constitución de la norma o regla objetiva de la inteligencia, con la cual la libre voluntad organiza el *ser* de sus actos libres y de las demás potencias de ella dependientes, para que sean lo que *deben ser* respecto al último fin.

5. Pero no basta determinar el campo de la libertad, es menester que nos detengamos a precisar su esencia, con lo cual lograremos ver por qué la voluntad es libre frente a los fines intermedios.

El acto libre se nos presenta primeramente realizando la noción de acto voluntario. Ahora bien: estas dos nociones de voluntariedad y libertad no coinciden, sino que media entre ellas la relación de género a especie: todo acto libre es, pues, voluntario, pero no viceversa.

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, q. 82, a. 4.
2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 6. a. 1 y 2.
3) *S. Theol.*, I-II, q. 13, a. 3 y 6.

En efecto, por acto voluntario entendemos "el que procede 1) de un principio intrínseco, 2) con conocimiento del fin" [1]). Ambos elementos integran dicho concepto. Por carecer del primero y del segundo, no es voluntario el movimiento de un cuerpo lanzado contra su movimiento natural (contra la atracción de la ley de la gravedad, por ejemplo) y realizándolo inconscientemente, y por carecer del segundo, no es voluntario el movimiento natural del cuerpo que cae en tierra o de la planta que realiza sus actos vitales. Sólo en el movimiento que procede del mismo operante, y dirigido por un conocimiento del fin que está en él mismo, se realiza la noción de voluntariedad. Así es voluntario, verbigracia: el movimiento instintivo del animal hacia el objeto conocido [2]).

1) Cfr. S Tomás, *S. Theol.*, I, q. 82, a. 1.

2) Con toda precisión esquematiza S. Tomás en el a. 1 y 2 de la q. VI de la parte I-II de la *Suma*, las diversas clases de movimientos. Creemos oportuno ponerlas aquí, para que el lector tenga un cuadro claro de todos los diferentes movimientos, en orden de complejidad creciente por género y diferencia, tal como lo hace S. Tomás, cuyo texto traducimos casi literalmente.

En primer lugar, el movimiento puede ser *ab extrínseco y ab intrínseco*, según que su principio esté fuera o dentro del agente, o en otros términos, según sea violento o natural (vgr., y es el ejemplo del S. Doctor, la piedra que es arrojada hacia arriba o que sola cae naturalmente a tierra, respectivamente). Entre los seres que se mueven *naturalmente o ab intrínseco*, en unos, el movimiento con su efecto termina fuera de ellos mismos (*acción traseunte*), en otros, en ellos mismos, *perfeccionándolos* (*acción inmanente o vital*). Implicando todo movimiento un fin, según vimos al principio, aquel ser se mueve perfectamente a sí mismo *ab intrínseco*, en quien está el principio no sólo del movimiento sino del movimiento hacia su fin, lo cual solamente se logra por algún conocimiento de éste, porque con él, no sólo tiene el principio de su acto, sino de su acto hacia el fin. Es decir, que sólo cuando hay algún conocimiento del fin, el movimiento *ab intrínseco* hacia él es perfectamente inmanente, pues tiene los dos elementos ne-

Pero, según sea el conocimiento que ilumina y dirige el movimiento intrínseco, será el voluntario; pues por el conocimiento *sensitivo* es conocida la cosa que es fin, pero no formalmente como tal y, por eso, el movimiento se opera en virtud de una inclinación natural (impresa por el Creador en dirección, como vimos, hacia su fin), que se determina frente a los objetos o bienes correspondientes a esa tendencia, aunque el operante no vea en ellos ni la razón formal de fin ni la consiguiente relación de medio a fin

cesarios para dirigirse a él, mientras en el caso contrario, uno de ellos, el conocimiento del fin, no dirige al agente desde dentro, sino desde fuera, desde otro ser inteligente, quien con su conocimiento del fin de aquel ser, lo dirige por medio de un principio intrínseco (la naturaleza). Por lo cual estos seres no se mueven a sí mismos, sino que son movidos por otros. Pero los que tienen conocimiento del fin, se mueven *a sí mismos*, porque en ellos, a más del principio de obrar, está el principio de obrar por el fin. Y por eso, cuando ambas cosas son *ab intrinseco*, a saber, el obrar y el obrar por un fin, los movimientos se dicen *voluntarios*.

En el artículo siguiente vuelve a subdividir este movimiento ab intrínseco con conocimiento de fin, este acto voluntario, en perfecto e imperfecto, según lo exponemos en el texto a continuación.

Esta misma clasificación tripartita del movimiento, la retoma S. TOMÁS en varios pasajes, de otro modo, que en el fondo coinciden con la anterior.

De los seres que se mueven vital o inmanentemente: *a*) los unos se mueven sólo en cuanto a la *ejecución* o irrupción del acto, pero están determinados por la *naturaleza* (o sea por una inteligencia extrínseca) en cuanto a la *forma* u *objeto formal* y *fin* del mismo (vida vegetativa); *b*) otros, no sólo ejecutan, sino que se determinan en cuanto a la *forma* del acto, mediante el *conocimiento*, por el cual aprehenden el objeto determinante de su propia acción, pero no en cuanto al fin, respecto al cual son determinados por la naturaleza (vida sensitiva en la que tenemos ya el voluntario imperfecto); *c*) finalmente, existen otros seres que se determinan, no sólo en cuanto a la *ejecución* y *forma*, sino también en cuanto al *fin* del acto que ellos mismos se proponen, van al fin conociéndolo no sólo como objeto o forma, sino como fin intentado (vida espiritual, en la que se da el voluntario perfecto). (Cfr. J. GREDT, *op. cit.*, t. I, n. 420.) La perfección del acto vital, su inmanencia, asciende a través de estos tres grados. (Esta tesis desarróllala magníficamente P. ROUSSELOT en su citada obra.)

Véase también ARISTÓTELES, *Etica a Nicom.*, L. I, c. I, y FRINS, *De Actibus humanis*, tomo I, n. 70, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1897.

entre su acto, puesto por inclinación instintiva necesaria, y la consecución de su objeto; mientras que por el conocimiento *intelectivo*, el fin es conocido formalmente como tal, como objeto apetecible y bueno, y el acto apetitivo está auto-determinado conscientemente para la consecución de tal fin, bajo el conocimiento de la proporción de medio a fin que hay entre ellos. Sólo este segundo acto de la voluntad espiritual, originada y dirigida por la inteligencia, única capaz de contemplar la razón formal de fin, al llegar a la esencia del ser, constituye el voluntario perfecto. En él no sólo el movimiento procede, *ab intrinseco*, del operante y está orientado a un fin conocido, sino que la aprehensión cognoscitiva penetra y se apodera del objeto hasta desentrañar su razón misma de finalidad, de modo que el movimiento de la voluntad hacia él procede conscientemente en busca de esta razón de finalidad o bondad en él encerrada.

Obsérvese, de paso, cómo volvemos a una conclusión anterior bajo otro aspecto. Decimos que en el voluntario imperfecto, el apetito sensitivo tiende al fin concreto sin descubrir la razón de fin en su objeto, mientras que en el voluntario perfecto, el apetito espiritual tiende al fin concreto bajo su razón de fin. Ahora bien: *fin y bien* son dos nociones coincidentes (c. I, n. 10). Luego todo lo aquí afirmado se traduce en una fórmula antes expuesta: el apetito sensitivo tiende al bien concreto, mientras que el apetito espiritual o voluntad tiende al bien en sí, en un bien concreto (puesto que lo busca en la realidad existente), y no se dirige a ningún bien sino bajo esa noción de bien en general, o *bonitas* o *felicitas in communi*. (Véase más arriba n. 3 y 11 del c. III).

6. Este acto voluntario perfecto, acto del apetito espiritual o voluntad, es compatible con la necesidad intrínseca, y, de hecho, es necesario tratándose del último fin o bien en sí, según vimos un poco más arriba (n. 3). El acto con que los bienaventurados aman a Dios en el cielo es voluntario y necesario a la vez. En cambio, lo que se opone a voluntario es la *necesidad por coacción*,

o sea, *la violencia*, pues el acto voluntario procede del mismo operante *ab intrinseco*, y el violento tiene su punto de arranque en una facultad *externa* a él y sin su cooperación intrínseca. Luego un tal acto dejaría de ser voluntario porque no nace, *ab intrinseco*, del operante.

Esta exención de necesidad por coacción, esencial a todo acto voluntario (y, por ende, también a todo acto libre, especie determinada de acto voluntario, como en seguida se verá en el n. 7), es la que constituye el concepto escolástico de *espontaneidad* o libertad de espontaneidad, que poseen en grado ascendente todos los movimientos *naturales* de los seres inanimados, vegetales, animales y del hombre. Todo acto voluntario, aun imperfecto, que puede ser ya necesario con necesidad intrínseca (vgr.: las tendencias de los animales), ya libre, es siempre y *esencialmente espontáneo*, hasta tal punto, que ni Dios puede privarlo de ese carácter, puesto que el concepto de violencia, acabamos de verlo, es contradictorio con el de voluntario, aun en el caso de tratarse de un acto necesario [1]).

Pero el acto voluntario que versa sobre bienes o fines intermedios es libre precisamente porque la bondad de estos bienes no realiza o agota plenamente la noción de bien en sí, cuya posesión conmensura como acto o plenitud la apetencia natural de la voluntad.

7. La libertad añade al contenido de voluntariedad la nota de *indiferencia activa* con que el acto procede de su facultad.

El concepto de libertad se esclarece a la luz de su contradictorio: el de *necesidad* intrínseca. Un acto es necesario cuando procede de tal manera de su facultad, que ésta no puede proceder de otro modo. Cuando esta vinculación en un sentido determinado entre la facultad y su acto procede contra la inclinación natural del agente, por imposición violenta de una causa externa, tenemos

[1]) Cfr. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, c. III, pág. 123; y PEILLAUBE, *Caractère et Personnalité*, pág. 173 y sigs., Tequi, París, 1935.

la *necesidad* por coacción, la cual, según acabamos de ver (n. 6), se opone a la *espontaneidad* de la esencia de todo acto voluntario y, por ende, también a todo acto libre, que no es sino una *especie* de voluntario. Pero cuando ella está determinada en un preciso sentido por el modo de actuar de la misma facultad, cuando procede de ésta de tal modo encauzada por su objeto que frente a él no puede no obrar, tenemos la *necesidad intrínseca* natural, que, si goza del carácter de espontaneidad del acto voluntario, se opone, sin embargo, contradictoriamente, al concepto de *libertad*.

La libertad psicológica consiste, pues, en la exención de la necesidad intrínseca de una facultad activa o, en otros términos, en el poder que ésta posee de autodeterminarse activamente frente a un objeto, ya en el sentido de obrar o no obrar *(libertad de contradicción o ejercicio)*, ya en el sentido de determinarse hacia un objeto u otro y hacia uno o su contrario *(libertad de especificación y contrariedad*, respectivamente). El concepto de libertad no consiste tan sólo en la *espontaneidad* o ausencia de vínculo exterior, en la conciencia de que nadie nos ata al acto, a un determinado modo de obrar, como viene a decir, en definitiva, Bergson [1]); encierra algo más, que es, precisamente, su nota específica: el poder activo de la voluntad de desplazar su acto ya en un sentido ya en otro, ya también de abstenerse de él, *la indiferencia activa*, el dominio consciente con que engendra su acto, antes y durante su determinación. El acto es, pues, libre en sentido estricto, cuando no está predeterminado en la naturaleza o modo de obrar de la facultad, la cual se halla indiferente frente a dos o más posibles direcciones y también a la abstención de su acto, pero no *pasiva* (como un objeto que está indiferente *para ser pues-*

[1]) Cfr. *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 140 y sgs., 2.ª edic. castellana. Librería Española y Extranjera, Madrid, 1925. Véase también la vigorosa crítica de MARITAIN en *Philosophie Bergsonienne*, c. VI, pág. 328 y sgs., 2.ª edic., Rivière, París, 1930; y la de PEILLAUBE en *Caractère et Personnalité*, p. 161 y sgs.

lo en éste o en aquel lugar), sino *activamente*, es decir, con el dominio y poder de dirigirse por sí misma por uno u otro cauce, encaminándose por un preciso sentido con el poder simultáneo de hacerlo también por otro y hasta de no hacerlo por ninguno. De aquí que la libertad no tenga su origen y fundamento en una *pobreza* ontológica, en una falta de determinación, como acaece en la indiferencia pasiva, sino—y en seguida se comprenderá el porqué, cuando desarrollemos la prueba de la libertad en el número 9—en una *riqueza* y sobreabundancia de energía y poder determinativo intrínseco, que rebasa la capacidad determinante del objeto. Esa es la causa por la cual la voluntad no queda, necesariamente, orientada hacia éste, sino que frente a él pueda dirigirse por otro sendero y aun abstenerse de todos ellos. Mientras la actividad de los seres no libres (materiales) está determinada en un solo sentido preciso y constante y ante su objeto proporcionado se actualiza y dirige necesariamente hacia él, sin reservas de poder para orientarse por otro camino, en el caso de la actividad libre, el objeto no llega a igualar la capacidad determinante de la voluntad, la cual, al rebasarlo, puede evadirse de él y encauzarse en otro sentido. Si un pájaro, por absurdo y sin cambiar de naturaleza, pudiese tener la conciencia refleja o explícita de la determinación de su acto de volar, vería que nadie lo ata o violenta para que se deslice por el aire por la ruta de su desplazamiento; tendría la *conciencia de la espontaneidad de su acto*, pero *carecería de la conciencia de la libertad*, desde que vería dicha determinación de su acto voluntario como procedente de su facultad de un modo necesario, sin posibilidad de hacerlo de otro modo, de acuerdo a leyes instintivas que él no puede eludir.

La libertad no es, pues, una facultad distinta de la voluntad, es una cualidad metafísica de ésta, es *el modo de indiferencia activa o dominio con que se determina a su acto*. Analizado en su entidad misma, no hay diferencia alguna entre un acto libre y un acto necesario (de que también es capaz la voluntad). La diferencia esencial está en que en el primer caso la voluntad se determina al acto *con el poder* de no determinarse o de determinarse de otro modo, y no así en el segundo, en que el acto agota el poder de determinación de la facultad. La libertad afecta más *al modo de proceder* el acto de su facultad y al modo de actualizarse ésta *(autodeterminándose)* que a la entidad misma del acto. El acto es, pues, libre por la cualidad de indiferencia activa que afecta a la voluntad.

Esta indiferencia activa, en que reside la esencia de la libertad, está en la *elección* o poder de determinarse por un acto entre varios igualmente posibles, elección que pre-requiere el juicio indiferente de la inteligencia, bajo cuya dirección se realiza, pero que, formalmente, pertenece a la voluntad. La libertad reside como en *sujeto* en la voluntad, pero *radicalmente* en la inteligencia, en el juicio de indiferencia, que deja indeterminada a la voluntad para que ella elija. Más aún: el acto mismo de la libre determinación, único como es, tiene dos momentos: uno de la voluntad y otro de la inteligencia, intercausándose mutuamente bajo distinto aspecto *(intellectus appetitivus* o *appetitus intellectivus*, lo llama por eso, indiferentemente, Santo Tomás): el movimiento libre procede de la voluntad *eficientemente*, pero, a la vez y simultáneamente, está especificado *formalmente* por el juicio *práctico-práctico* de la inteligencia [1]). El juicio *práctico-práctico* o eficaz es aquel bajo el cual la voluntad se determina, *hic et nunc*, a un determinado bien. Es él quien aplica eficazmente la voluntad, facultad ciega, a un objeto. Puesto este juicio, el acto se sigue necesariamente. El juicio especulativo-práctico, aun referente a una acción particular, es indiferente, no impone necesidad a la voluntad, sólo la solicita como otros juicios contrarios también indiferentes. Al optar por uno de ellos, *la voluntad lo fija y lo determina y hace a la vez práctico-práctico o eficaz, y, mediante él,* su propio acto. El acto libre reside, pues, en la *adopción de este juicio prác-*

1) Cfr. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, p. 112 y sgs. Véase también S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 17, a. 1 ad 4um y también el último cap. de esta nuestra obra.

tico-práctico por el cual determina su propia acción. Conjuntamente—como *materia y forma*, respectivamente—, la voluntad y el juicio práctico, que la especifica y aplica al bien determinado, realizan el acto formal libre: la elección [1]).

Puesta una determinada disposición en la voluntad—un hábito o inclinación del apetito sensible (pasión)—, la inteligencia no puede dejar de ver, por connaturalidad o juicio práctico, el *bien o fin* concreto correspondiente a aquélla. Formulado este juicio, que dictamina cuál sea el bien concreto que—*hic et nunc*—corresponda a la voluntad, tal cual se encuentra en su actual disposición, ésta no puede eludir la apetencia de ese bien, tiende *necesariamente* a él. Y, sin embargo, la voluntad es libre, y lo es porque—siempre bajo la dirección de la inteligencia—puede cambiar su disposición actual (un hábito o pasión), alejando el conocimiento que la engendra—no la imagen que despierta el apetito sensible—y considerando *otro* bien mediante otro juicio práctico de la inteligencia. La libertad se ejerce por la voluntad en la adopción de uno u otro juicio especulativo-práctico de la inteligencia. Por eso, decíamos que la raíz de la libertad reside en el juicio de indiferencia de la inteligencia, en el poder que ésta tiene ante todo bien concreto finito o finitamente aprehendido, de rebasarlo y considerarlo como *un* bien, pero no como *el* bien en sí—especificante y exhaustivo de la apetibilidad de la voluntad—y, por ende, de formular distintos juicios especulativo-prácticos frente a los bienes determinados y opuestos que participan, pero no agotan el bien en sí, de presentarlos como apetecibles y no apetecibles y aun aborrecibles. Quien otorga eficacidad a uno de estos juicios es la propia voluntad al fijarlo y hacerlo así determinante de su propia determinación; bien que no pueda hacerlo sino bajo la dirección de este mismo juicio. La actividad volitiva e intelectiva se

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 13, a. 1 y q. 17, a. 1 ad 2um; Grepp, *op. cit.*, t. I, N.º 591, 2; y Hugón, *op. cit.*, t. III *(Metaphysica)*, página 198.

causan y determinan mutuamente en el acto libre, bien que bajo diferentes aspectos, *material* y *formal*, respectivamente, en el *juicio* práctico-práctico o eficaz, que es, por eso, acto conjunto de inteligencia y voluntad: *juicio intelectivo* por el sentido que encierra, y *acto volitivo* por la *eficacia o determinación* activa que lo anima (cfr. c. X, n. 3).

Supuesta, empero, la necesidad con que la voluntad apetece su último fin: el bien en sí o felicidad (cfr. n. 4), y que la libertad es sólo de los bienes finitos o fines intermedios y reside en la *elección* de los *medios* respecto al último fin, queda esclarecida la definición que de la libertad da el Angélico Doctor: "La fuerza electiva de los medios, guardado el orden del fin" [1]).

De más está decir que la indiferencia activa de la voluntad no quiere decir que a ella le atraiga lo mismo un bien que otro, o que le agraden igualmente diversos actos; expresa tan sólo el *poder activo* de determinación en un sentido o en otro, del modo explicado. Frente a dos posibles actos, el uno de apetito de un objeto opuesto a nuestras inclinaciones naturales, a nuestras pasiones, y el otro de un objeto halagador a ellas, la voluntad, en virtud de su libertad, puede optar por el primero y rehusar el segundo. No negamos tampoco los obstáculos que para el ejercicio de su libertad encuentra la voluntad en las pasiones, hábitos, influencias hereditarias, etc., que dificultan el juicio indiferente de la inteligencia y la decisión libre de la voluntad, y que, si bien ordinariamente no quitan la libertad, muchas veces la disminuyen y, en casos dados, llegan hasta a impedirla totalmente. Ni se trata aquí de la libertad o ausencia de vínculos morales, verbigracia: de que un determinado acto no esté prohibido por la ley divina o humana, sino de la libertad psicológica, por la cual—con o sin esos lazos morales—la voluntad pueda determinarse con dominio del acto en un sentido u otro. Precisamente todos los vínculos

1) *S. Theol.*, I-II, q. 13, a. 3 y 6; *In II Sent.*, dist. 39, q. 2, a. 2 ad 2um; e *In III Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 2.

morales—lo veremos largamente en los capítulos VI y VII—se apoyan e insertan en la libertad psicológica con la consiguiente responsabilidad: la moral, con su necesidad, sólo es posible donde hay libertad.

Finalmente, conviene notar que el sector a que se extiende la libertad está coartado y circunscrito a los dominios de la voluntad; y si bien es verdad que los actos de otras facultades, imperados o dependientes de ella, participan de su libertad [1]), sin embargo hay actos a los que no llega su influencia [2]). En efecto, la voluntad puede dirigir una facultad de acción necesaria, intrínseca o extrínseca al hombre, dentro del cauce de su acción fijado por la naturaleza y dentro de la posible sujeción con que se somete a ella; pero pierde la dirección de la misma, desde que se propusiera conseguir de ella actos que están contra o fuera del ámbito de la naturaleza, con sólo su mandato (vgr.: querer dar movimientos superiores a las fuerzas musculares, o pretender impedir por un acto de la voluntad el efecto de un veneno ingerido), o dirigir facultades que no están sometidas a su imperio (verbigracia: modificar las funciones vegetativas), o gobernar directamente las que sólo se le someten indirectamente (vgr.: los instintos, por cuya dirección necesita apelar a la imaginación) [3]).

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 17, a. 5, 6, 7 y 9.

2) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 17, a. 8.

3) La *elección* de los medios en que se realiza el ejercicio de la libertad, que es el acto que interesa a la moral, no es sino un eslabón de la cadena de actos que le anteceden y siguen y cuyo conjunto constituye el acto libre completo. Los escolásticos, lejos del apriorismo que a veces ligeramente se les imputa, han hecho los análisis más minuciosos y delicados de la conciencia humana. En cuanto al acto libre, que aquí nos interesa, comienzan ellos distinguiendo cuidadosamente los dos aspectos que siempre intervienen, de la inteligencia y de la voluntad, y que nosotros acabamos de señalar en el texto, a propósito de la elección. El acto procede del entendimiento en todo lo que a su *especificación y dirección objetiva* se refiere, y de la voluntad en cuanto a su *ejercicio o posición*. El entendimiento es la forma que encauza (mediante el objeto) y especifica el movimiento de la voluntad, la cual es la fuerza que bajo la luz de aquélla *ejecuta y*

8. Sin embargo, no hay que creer que esta indiferencia activa o poder de elección, constitutivo de la libertad, importe *esencialmente* la facultad de elegir entre el bien y el mal, con la consiguiente posibilidad de pecado. De ninguna manera. La facultad de elección para el mal, la posibilidad de pecar, lejos de ser una prerrogativa, constituye una *deficiencia* de la libertad, que sólo puede encontrarse en la creatura. En efecto—como participa de su Ser—, ésta participa de un modo defectible de la libertad de

obra. Según esto, distinguen los escolásticos doce momentos (que en el tiempo se realizan muchas veces simultáneamente), correspondientes al entendimiento y a la voluntad. Helos aquí: I. *Orden de la intención del fin*: 1) La *aprehensión* del bien o fin (absoluta o relativamente último) por parte del entendimiento, que provoca 2) en la voluntad una *volición* de complacencia indeliberada, la cual, a su vez, aplica 3) al entendimiento para que dictamine sobre ese bien: es el *juicio* que dice si tal bien es posible o no y si es bien *hic et nunc* para la voluntad. Si así lo formula con un juicio práctico-práctico, 4) la voluntad irrumpe en el acto de "intención" del fin, quiere ese bien, cerrándose este primer ciclo de actos. II. *Orden de la ejecución de los medios*. Decretada por la obtención del bien por la voluntad, ésta aplica nuevamente al entendimiento para que busque los medios necesarios y convenientes para conseguirlo. 5) Este juicio del entendimiento se llama el "consejo", al que sigue 6) el *consentimiento* (o rechazo) de la voluntad, que los aprueba, y vuelve a aplicar el entendimiento para que, dentro de esos varios medios, dictamine cuál o cuáles son los más convenientes *hic et nunc* para el logro del fin propuesto. 7) Bajo este "*juicio directivo de los medios*" 8) la voluntad—según lo expuesto en el texto—libremente se determina por esos medios, *irrumpe en la elección*. 9) Bajo la fuerza de este acto volitivo, el entendimiento ordena eficazmente la ejecución de los medios por el acto de *imperio*, que, aunque recibe su fuerza y eficacia de la voluntad, es formalmente un acto intelectivo. 10) Bajo la fuerza ordenadora e iluminante del imperio, la voluntad *aplica activamente* (es el *uso activo*) a las demás potencias ejecutivas, 11) a lo cual sigue el *uso pasivo*, la ejecución de los medios, por parte del entendimiento, sentidos, fuerza locomotriz, etc. III. *Orden de la consecución del fin*. Mediante el uso pasivo se llega así a la consecución del fin intentado. 12) Una vez en posesión del bien, la voluntad se goza en él: es el acto de *fruición*. A estos actos se refiere minuciosamente S. Tomás en la parte I-II, q. 8, y sgs. de la *S. Theol.* Véase, además, Gredt, *op. cit.*, t. I. n. 600-602, y Lottin, *art. cit.*, pág. 310-317.

Dios, quien, siendo la misma libertad, no puede, sin embargo, pecar. El pecado es una negación del ser o perfección debida, un no-ser en el ser, que no debía ser (cfr. c. III, n. 12), el cual sólo puede ser apetecido por la creatura en cuanto su ser contingente incluye de sí un no-ser (limitación y tiende a él. "Las cosas que han sido hechas *de la nada*—dice Santo Tomás—tienen una tentencia hacia la nada."

Que la libertad para el mal sea una deficiencia que arranca de la limitación del ser creado y no una *prerrogativa* ni un constitutivo de la libertad en sí [bien que sea *signo* de su existencia [1])] se pone de manifiesto si consideramos que el objeto de la voluntad es el bien, y que el mal sólo puede ser apetecido bajo la razón de bien (cfr. c. III, n. 12). Pero el ver y tender al mal específicamente humano bajo la razón de bien (que sólo se realiza como bien con respecto a una facultad subalterna de la racional y que, por ende, en un orden total humano sólo es un bien aparente) es un fruto y efecto de la limitación de la inteligencia y voluntad humanas, del no-ser, inherente a su perfección.

He aquí cómo se expresa Santo Tomás: "A la esencia de la libertad no pertenece el que se encuentre indeterminadamente para el bien y para el mal; porque la libertad de sí está ordenada al bien, como que el bien es el objeto de la voluntad, ni tiende ella al mal sino por un defecto; porque el mal es aprehendido como bien, ya que no hay voluntad o elección sino del bien o de lo que aparece como bien; y, por ende, donde la libertad es perfectísima, allí no puede tender al mal, porque no puede ser imperfecta. Pero es de la esencia de la libertad el poder hacer o no una acción, y esto conviene a Dios; porque puede no hacer los bienes que hace, pero no puede hacer el mal" [2]).

Por eso, aun supuesto el conocimiento del desorden, conocimiento necesario para el pecado formal, éste proviene siempre de

1) Cfr. S. Tomás, *De Verit.*, q. 22, a. 6.
2) *In II Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 2.

una radical *ignorancia* (limitación de la inteligencia creada, y, especialmente, de la del hombre, sujeta en su ejercicio al peso de la materia); y aun supuesta la malicia de la voluntad, es hijo de su *debilidad* (capacidad de moverse por bienes opuestos a su verdadero bien específico, capacidad de hacer la nada) [1]).

En realidad, esta capacidad de pecar es de la esencia de la libertad *creada*. Dios, omnipotente como es, podrá hacer impecable *por gracia* a una creatura racional, pero no impecable *por naturaleza*. En efecto, toda creatura, como hemos visto, esencialmente tiene su fin en Dios (cfr. c. III). Si, pues, el fin de la creatura racional es esencialmente trascendente, distinto de su propia actividad, Dios, y si su perfección consiste en dirigirse a ese Bien que está fuera de ella, la moralidad de su libre actividad, como veremos luego (cfr. c. VI), surgirá de la conformidad o disconformidad con El. Desde que el fin es esencialmente trascendente a la creatura y la norma moral se enraiza en ese fin, ésta tiene que ser necesariamente distinta de la actividad libre por ella regulada, y se comprende entonces cómo dicha actividad puede desviarse de la norma y dirigirse por un camino distinto del trazado por ésta. Sólo Dios, único Ser que encuentra en sí mismo el fin perfectísimo de toda su actividad y en quien el acto se identifica esencialmente con su objeto y con su fin—Amor identificado con la Bondad amada—, sólo en El la actividad identificada con su norma—aun en sus determinaciones libres—es esencialmente regulada y buena, más aún, es la norma misma de su perfección, siendo absolutamente imposible cualquier desvío. He aquí cómo se expresa Santo Tomás: "Debe decirse que tanto el ángel, como cualquier criatura racional, considerada en su natura, puede pecar. Si alguna se halla en el caso de no poder pecar, débelo a un don de gracia y no a condición de natura. La razón es que pecar no es más que declinar de la rectitud que el acto debe tener [...]. Y sólo está exento de faltar a su rectitud aquel acto cuya regla

1) Cfr. Maritain, *Para una filosofía de la persona humana*, pág. 137.

no fuera la misma potencia [...]. Mas sólo la Voluntad divina es la regla de su operación, por cuanto no se ordena a fin superior. Pero la voluntad de cualquier criatura no entraña en su acto la rectitud, sino en cuanto se regula por la divina Voluntad, a la que pertenece el último fin [...]. Así, pues, únicamente en la Voluntad divina no cabe pecado; y puede haberlo en la de cualquier criatura según el orden de su natura" [1].

La limitación, esencial a la creatura, es, en última instancia, la causa esencial también de la deficiencia de su libertad. Por eso, en razón de la individualidad humana, por la que es fragmento de una especie, a la cual implica como persona en cuanto un todo independiente (cfr. más abajo, n. 16), diría Maritain, la pecabilidad entra en la creatura racional [2]. De aquí que Dios no ha podido obtener la gloria formal creada sin introducir con ella la posibilidad natural del pecado, porque implicando aquélla inteligencia y voluntad, éstas, a su vez, suponen una naturaleza espiritual, y la espiritualidad, como veremos a continuación (n. 9), encierra la libertad, y la libertad, en la creatura esencialmente ordenada a Dios como a fin trascendente distinto de ella, implica también esencialmente la posibilidad de apartarse de El: la *pecabilidad*. Para que la creatura hubiese sido esencialmente (no por gracia) impecable, hubiese sido necesario un absurdo: la identificación de su libertad con su fin y, consiguientemente, con su norma, hubiese sido necesario que ella fuese fin de sí misma y, en definitiva, que la creatura fuese Dios (cfr. c. III, n. 18). La pecabilidad, pues, sigue esencialmente a la libertad creada, como la sombra al cuerpo.

Pero el pecado era un mal tan grande—el único verdadero mal, ofensa de Dios, como veremos luego (cfr. c. VII y VIII), y destrucción de la perfección humana [3]—, que, aunque Dios

1) *S. Theol.*, I, q. 63, a. 1.
2) *Ibidem*, pág. 161.
3) Supuesto el orden sobrenatural, el pecado además incluye la ofensa

hubiese podido crear al hombre en estado de pura naturaleza, con todas las exigencias de defectibilidad de su libertad, *de hecho* sólo lo ha creado, supuesto su decreto de elevarlo a la vez a la gracia, de hacerlo partícipe de su naturaleza; y si ha aceptado la esencial pecabilidad del hombre, al crearle libre, como persona, ha sido para poder darse a él en el amor de su Encarnación y de su Pasión y Muerte. Dios permite la libertad creada con la pecabilidad intrínseca y con la previsión del mismo pecado, porque sólo a ese precio puede darse a su creatura en amor de amistad y de Redención... [1].

Hermosamente ha dicho entre nosotros Maritain: "Sin libertad falible (= defectible), no hay libertad creada; sin libertad creada, no hay amor de amistad entre Dios y la creatura; *sin amor de amistad* entre Dios y la creatura, no hay transformación sobrenatural de la creatura en Dios ni entrada de la creatura en el gozo de su Señor. El pecado—el mal—es prenda de la gloria."

"Tales las condiciones que se imponen al amor creador. En ello piensa, sin duda, aquella admirable figura de la catedral de Chartres, aquella cabeza grave y meditativa con que el arte medieval representó a Dios creando al mundo. Si en Dios pudiera existir tristeza, aquello podría hacernos pensar (al menos, según la manera figurativa de hablar tan frecuente en la Escritura) en la tristeza de Dios creador. Pero ¿acaso no ha querido El morir en una cruz, como para *excusarse* de haber creado las cosas ordenándolas con un don más grande?" [2].

9. Este es el concepto genuino y el ámbito preciso de la libertad humana, tal como se demuestra de una manera suficientemente

de Dios, *Padre*, y la destrucción de la vida de Dios en nosotros con todas sus consecuencias (pérdida de la herencia divina, el cielo, etc.).

1) He aquí cómo se expresa la Iglesia: "¡Oh ciertamente necesario pecado de Adán, que ha sido borrada con la muerte de Cristo! ¡Oh feliz culpa, que ha merecido tal y tan grande Redentor!" (Del oficio del Sábado Santo).

2) *Para una filosofía de la persona humana*, pág. 90-91.

clara, así por el testimonio irrecusable de nuestra conciencia, que *antes, durante y después* del acto volitivo nos atestigua directa e indirectamente [por sus efectos, vgr.: por la responsabilidad, remordimiento o la aprobación de la conciencia] [1]) la indiferencia activa con que él procede de la voluntad, como por el sentido común y el consenso universal de los hombres en el modo de obrar, quienes con sus leyes, mandatos, consejos, alabanzas, premios y castigos, están afirmando y suponiendo la libertad de la actividad humana, a la cual tratan precisamente de encauzar con tales medios, que carecerían enteramente de sentido en la hipótesis contraria del determinismo psicológico. Un tal consentimiento universal de los hombres en la afirmación de la libertad sólo puede estar provocado por la evidencia del hecho [2]).

No nos queremos detener en el desarrollo de estos argumentos en favor de la libertad, insinuados en las breves líneas anteriores, para ahondar en la prueba fundamental, la cual, a la vez que nos muestra las raíces mismas de la libertad, nos coloca de nuevo en el cauce profundo de nuestro trabajo, al conducirnos a la existencia de la libertad como consecuencia del último fin del hombre y de la estructura misma de su naturaleza.

Sucede en el orden del apetito, dice Santo Tomás, lo que en el orden de la inteligencia. Así como el ser y los primeros principios son evidentes y, como tales, conducen a la inteligencia al asentimiento necesario, del mismo modo el último fin y los medios necesarios para su consecución mueven a la voluntad necesariamente. Y así como al apartarnos más y más de los primeros principios y llegar a proposiciones cuya evidencia no aparece claramente derivada de aquéllos, la inteligencia no es necesitada a ellas y sólo asiente con probabilidad, del mismo modo, prosigue el Santo Doctor, también la voluntad, ante medios o bienes que no aparecen necesariamente vinculados al logro del bien en sí, de la felicidad, permanece indiferente y libre [1]).

La voluntad se define como un movimiento hacia un bien aprehendido por el entendimiento. La razón de bondad del objeto hacia el cual se mueve la voluntad será la que le presente el entendimiento. Ahora bien: éste sólo presenta como necesariamente apetecible el supremo bien, el bien en sí, la felicidad y los medios necesarios para su consecución (cfr. antes, n. 3); pero en cuanto a los bienes determinados, participación finita del supremo bien, los presenta como apetecibles, sí, porque son *bien*, pero contingente o indiferentemente, como bienes que no llenan la capacidad apetitiva de la voluntad y que, como tales, no son medios indispensables para el logro de la felicidad. El ser finito, por su concepto mismo de bien limitado y de participación deficiente del bien en sí, lleva aparejada la nota del mal, que no es sino la negación [privación o carencia [2])] de ser, y, como tal, puede ser apetecido en lo que de *ser* o *bien* posee, y no apetecido y hasta rechazado por lo que de no-ser o mal encierra.

Unase a esto el que la conquista del bien importa a la voluntad el renunciamiento de bienes de otras facultades, incompatibles con aquél, y entonces comprenderemos por qué la razón de bondad limitada se presenta a la voluntad como apetecible sólo contingente o libremente. Basta considerar el aspecto de mal inherente

1) N. HARTMANN por un puro análisis fenomenológico de la conciencia llega a la conclusión de la probabilidad máxima de la libertad: todo sucede como si fuésemos libres (la conciencia de la no determinación, de la responsabilidad y de la culpa). Su conclusión, dada la escrupulosidad de sus análisis, es valiosísima. ¡Lástima que, en un exceso de meticulosidad, no vea sino una probabilidad grande donde hay realmente una certeza, un testimonio irrecusable de nuestra conciencia! Cfr. su *Ethik*, pág. 565 y sgs.

2) Cfr. PEILLAUBE, *Caractère et Personnalité*, p. 177, y especialmente pág. 178 y sgs., en que desarrolla admirablemente el argumento tomado de la conciencia.

1) *In Peri Hermenelas*, Lib. I, lec. 14, n. 24. Cfr. también, *In II Sent.* dis. 25, q. I, a. 2; *De Verit*, q. 22, a. 6 ad 4, y q. 23, a. 4 ad 11; *S. Theol.*, I, q. 82, a. 2; I-II, q. 13, a. 6.

2) *Privación*, cuando el bien ausente del ser le es debido en virtud de su naturaleza, vg.: la ausencia de cuernos en el ciervo; *carencia* en el caso contrario, vg. la ausencia de cuernos en el perro.

a ese bien, al menos su limitación esencial, para que ella quede libre ante él, sea para apetecerlo como bien, sea para rechazarlo y aun odiarlo como mal, sea para abstenerse de él, como mezcla de ambas cosas, como bien finito que no colma su capacidad infinita apetitiva.

Ahondando más, nos encontramos conque la facultad volitiva, finita como es, encierra un movimiento natural, incoercible al bien en sí, a la felicidad, en virtud del cual precisamente *puede apetecer* cada bien particular que participa de aquél (cfr. antes, n. 3, y c. II, n. 11). Pero como el ser particular no es el ser o bien en sí, no puede él colmar el apetito de bien en sí, del infinito Bien de la voluntad. Incluso Dios, quien, por la manera conceptual-analógica, finita —*in ænigmate et in speculo*— con que le aprehendemos en la vida terrena, se esconde a la comprehensión y aun al concepto adecuado de nuestra inteligencia (cfr. c. III, n. 17), no es amado necesariamente en este mundo por nuestra voluntad. Y por una paradoja, explicable por esta *pobreza* de nuestro conocimiento, la voluntad es libre en el amor que tributa a Dios, puede no amarle y libremente apartarse de El, su verdadero último Fin, en un acto sólo posible precisamente en virtud de su movimiento necesario hacia Dios, escondido bajo la razón de último fin, bien en sí, en general, o felicidad de nuestro ser [1]). La inteligencia contempla el objeto como no necesario para la felicidad, y así lo presenta a la voluntad como *un* bien, pero no como *el* bien. Ve ella, y así lo ofrece a la voluntad, que el objeto no está proporcionado a la tendencia volitiva, que no responde como *acto* al movimiento natural de la *potencia* o apetito espiritual. La voluntad, hecha para el bien en sí, que sólo Dios, como Bien infinito, realiza, no puede ser actualizada y agotada como capacidad y aquietada como tendencia con la posesión de un bien finito; siempre su capacidad rebasa y su tendencia va más allá del objeto, y siempre le queda, por eso, un *poder* querer de otro modo, que es precisamente lo que constituye la esencia de la libertad. La universalidad de la voluntad en cuanto a su objeto, el bien en sí en general, sobrepasa infinitamente la bondad del objeto singular y, por eso, ella queda siempre indiferente o libre ante él [1]).

1) MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, pág. 106-107.

La libertad reside, pues, esencialmente, en la voluntad; pero la raíz de la libertad, como queda expuesto, está en el juicio indiferente de la inteligencia frente al bien finito, juicio así llamado porque presenta el objeto como un bien mezclado de mal y, como tal, apetecible y no apetecible y hasta rechazable bajo sus diversos aspectos. La universalidad de la voluntad en su querer, que rebasa toda participación finita del bien, nace, pues, de una raíz más honda, de esta universalidad de la inteligencia; la cual, hecha para conocer, no esta o aquella participación de la Verdad, sino la verdad en general y la verdad en sí, no se agota en el conocimiento de un objeto finito o finitamente conocido (Dios en la presente vida) o de un aspecto suyo, sino que puede aprehender constantemente nuevos objetos y, dentro de cada uno de ellos, nuevos aspectos, y así presentar a la voluntad el ser finito como apetecible bajo una faceta y no apetecible bajo otra.

A su vez, la universalidad de la inteligencia, con la capacidad consiguiente de sondeos indefinidos en la verdad del ser, tiene sus raíces en la espiritualidad del alma. Lo que fija la actividad de un ser por un cauce determinado es la materia. La materia es el principio de individuación y coartación de una cosa en un determinado sujeto [2]). La forma, en cambio, es el principio de la unidad específica, que tiende a evadir el orden de las determinaciones individuales. A medida que un ser sobrepasa la materia, y la for-

1) Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, q. 82, a. 2 ad 2; y GARRIGOU-LAGRANGE, *Le thomisme et la philosophie contemporaine*, conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de Bs. As. el año 1938 y publicada en el n. 1 de la revista *Sol y Luna* del mismo año (Bs. As.).

2) Cfr. ARIST., *Metaph* L. V, c. 6; S. TOMÁS, *Coment.* a ese pasaje de ARIST., lec. 8, n. 876; *In Boet. De Trin.*, q. 4, a. 2 ad 4; *S. Theol.*, III, q. 77, a. 2; *De Spirit Creat.*, a. 8; y *De Ente et Essentia*, c. 5, n. 5.

ma va independizándose de ésta y dominándola, la amplitud y la perfección de su actividad va siendo más grande. Admirablemente expone Santo Tomás cómo la gradación ontológica de los seres está determinada por la preponderancia del acto sobre la potencia y en la medida consiguiente del alejamiento de la forma respecto a la materia, y cómo los grados del conocimiento responden al grado de inmaterialidad y desprendimiento de la materia del ser cognoscente. Así, al ser inanimado, en que la forma está enteramente sumergida en la materia, responde un movimiento determinado, un modo de proceder fijo y uniforme. En el ser vivo, en que la forma imprime una unidad superior a toda la materia, el movimiento se verifica no uniformemente, sino de diversos modos, según las circunstancias, en busca del bien del todo; y este movimiento permite la asimilación material de la forma de los otros seres. En el ser sensible, en que la forma predomina más todavía sobre la materia y se evade aún más de ésta, su movimiento permite la asimilación objetiva intencional de formas singulares, de otros objetos concretos, por el conocimiento y el apetito sensitivos. Finalmente, cuando la forma llega en el hombre a independizarse enteramente en su ser de la materia, alcanzando la espiritualidad, logra también la inmaterialidad del movimiento y puede posesionarse de todas las formas de los seres materiales de la manera más perfecta, haciéndose o identificándose ella misma intencionalmente con el objeto, dando a esas formas un acto espiritual superior al que en sí mismas tienen y, mediante estas formas, puede llegar a la captación analógica de todo ser, aun del puramente espiritual [1]). Al alcanzar esta independencia intrínseca de la materia, vale decir, su espiritualidad, la forma o alma humana logra, por

1) Cfr. S. Tomás, *De Verit.*, q. 2, a. 2; *S. Theol.*, I, q. 14, a. 1; I, q. 75, a. 1 y 2; I, q. 85, a. 1; y *S. Contra Gent.*, L. I, c. 44. Véase, además, J. Gredt, *op. cit.*, t. I. N.° 463 y sgs., y su magistral trabajo relacionado con el tema, publicado en *Xenia Thomistica*, tomo 1, pág. 303 y sgs., Roma, 1924, y nuestra obra, antes citada, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, n. 16.

eso mismo, una capacidad de captar toda forma, identificándose con ella en la super-existencia intencional de sus actos, mediante la cual se sobrecarga con las formas ajenas [*intelligibile in actu est intellectus in actu*, dice frecuentemente Santo Tomás [1]), obteniendo así la amplitud universal de su inteligencia, de la que surge, según acabamos de ver, la de la facultad apetitiva con la consiguiente *libertad* frente a los bienes limitados.

Y más abajo de esta última raíz *intrínseca* de la libertad: la naturaleza espiritual del alma, ¿cuál será la causa *extrínseca* última de esta naturaleza? Ya lo hemos visto, y con la respuesta volvemos a encontrarnos con el punto fundamental de nuestra tesis. En el orden de la causa eficiente: Dios, Causa primera del mundo, que ha querido crear al hombre con su alma espiritual con todas las consecuencias ontológicas de la universalidad de su inteligencia y voluntad y consiguiente libertad; y, penetrando más hondo todavía, hacemos fondo en el orden causal y nos encontramos con la causa última de nuestra libertad, al llegar a Dios, último Fin de todas las cosas, quien ha querido crear al hombre con su naturaleza espiritual *para que* le glorifique formalmente con su conocimiento y con su amor. *El logro de la gloria formal, como fin último, determina en Dios la creación del hombre con su naturaleza espiritual y libre.*

Por un movimiento de profundización de causas, en un *movimiento lógico ascendente*, acabamos de llegar a la conclusión de que la raíz última *inmanente* o intrínseca de la *libertad* es la *espiritualidad* del alma, y de que la última de todas, *trascendente*, reside en el fin supremo asignado por Dios al hombre. La libertad supone la universalidad de la voluntad; ésta, la del entendimiento; ésta, la del alma o sea su espiritualidad; ésta, la creación por parte de Dios, como Causa eficiente primera; y ésta, el último fin de su glorificación formal. Colocándonos en el orden *descendente u*

1) *S. Theol.*, I, q. 14, a. 2; q. 55, a. 1 ad 2; q. 85, a. 2 ad 1; y q. 87, a. 1 ad 3.

ontológico, tenemos que el Señor se propone como fin de la creación su glorificación formal, ser conocido y amado de otros seres. Para ello crea la creatura espiritual, de la que surja como propiedad natural un conocimiento capaz de captar la verdad en general, la verdad en sí, y de este conocimiento, un apetito del bien en general, del bien en sí, mediante las cuales facultades (por el conocimiento de los demás seres creados como *participación y manifestación*—gloria objetiva—de su Ser divino, para que le sirvan de medios en esta ascensión hasta su Creador—cfr. c. III, n. 4—) pueda llegar a conocer y amar a El, su divino Autor, Verdad y Bien infinito, ofrendándole de este modo el tributo de la *gloria formal*. Ambos caminos conducen al mismo término.

Llegamos a la conclusión de que la libertad surge como consecuencia necesaria del último fin del hombre. Este fin supremo es la causa determinante de la espiritualidad del alma humana, fuente y raíz de su libertad. *La última causa de la libertad es, pues, el último fin del hombre.* Dios ha hecho libre al hombre para que le glorifique con ese *modo o naturaleza* espiritual y libre. Conclusión preñada de consecuencias para el orden moral, pues si la libertad es para el logro del último fin, en la ordenación de la actividad humana deberá intervenir éste como norma reguladora de su desplazamiento. Ese será el tema del capítulo VI.

10. Pero es el caso que la libertad—en la condición de pecabilidad que conviene al hombre (cfr. n. 8)—, en lugar de conducirle a la realización de su fin, puede apartarle de él. En los demás seres, el fin de Dios se obtiene por un movimiento impreso en su naturaleza, que se dirige encauzado por leyes necesarias hacia él. La actividad específicamente humana—precisamente la creada por Dios para su gloria formal—, si bien posee un cauce predeterminado para el último fin, abstractamente considerado, como felicidad (cfr. más arriba n. 3), carece de él en cuanto se dirige a los *medios* de su obtención o realización. Y como la actividad espiritual humana es una búsqueda constante y necesaria del último fin o bien en sí supremo, que el hombre no posee en la presente vida,

sígnese que la posición de actos hacia bienes concretos determinados, como otros tantos medios para su consecución, carece de ese tipo de leyes, es libre. ¿Cómo conducirá Dios entonces esa actividad libre a su último fin? ¿La voluntad será dueña de dirigir su actividad en cualquier sentido? Ya hemos visto cómo Dios dirige la actividad de los seres creados a la conquista de su último fin mediante y conforme a su naturaleza, ya que la naturaleza está determinada por el fin, como principio intrínsecamente encauzado a su ejecución (cfr. c. I, n. 14). Así, la actividad de los seres irracionales es encauzada a su fin por leyes o inclinaciones necesarias impresas en su naturaleza material. El hombre—conforme a su naturaleza racional, que capta las relaciones de los seres y la proporción o improporción de los medios al fin—debía él mismo orientar su actividad al último fin por la elección y empleo de los medios necesarios, y esta orientación y dirección eficaz de su actividad espiritual y libre hacia el último fin en el empleo de los medios adecuados no habría de hacerse por leyes necesarias, incongruentes con dicha actividad espiritual, sino por una ley o norma comunicada a su inteligencia, con la cual pudiese él regular por sí mismo los actos de su conducta en cada caso.

Necesitada en cuanto al *último fin* o, en otros términos, en cuanto al *bien en sí* o felicidad, abstractamente considerada—*objeto formal suyo*—, la voluntad no lo está en cuanto a los *medios* o *bienes concretos*, en los que precisamente busca aquella felicidad o bien en sí, y debe determinar con la inteligencia el camino, la norma por donde después ajustar ella misma su actividad libre frente a dichos bienes concretos para llegar a la consecución de aquel último fin. Y de esta necesidad frente *al bien en sí* o *último fin* y libertad frente a los bienes *concretos* o *medios*, en los cuales, y en cada uno de sus actos, busca la voluntad libre la consecución de aquél, surge el *problema moral* en su doble aspecto, especulativo y práctico, respectivamente: de determinación de la norma, *por parte de la inteligencia*, para encauzar por ella los actos libres, a fin de alcanzar el último fin, y de decisión, *por parte de la vo-*

luntad, para someter su libertad a las exigencias o deber-ser, cauce de dicha norma.

En otra forma, el problema moral se plantea del siguiente modo: ¿Cómo debe encauzar el hombre su actividad libre para que ella sea buena? ¿Por qué caminos debe dirigirse para lograr su último fin, en el que reside su suprema perfección? ¿Cuál es la norma o regla para medir la bondad o maldad objetiva de sus actos humanos, a la cual debe someter la voluntad sus actos libres? Y ésta supuesta, ¿cómo se aplica a cada caso particular, en la conciencia, con el consiguiente problema de la *ciencia moral?* Y, *¿debe* ajustar su actividad voluntaria a esa norma de la inteligencia práctica?

Vemos entonces que la necesidad física, con que las leyes naturales llevan a su fin a los seres irracionales (y a la misma actividad irracional del hombre en cuanto ella no cae bajo el dominio directo o indirecto de la voluntad), en la creatura racional está sustituída por la *necesidad moral*, a la cual el hombre, *pudiendo* física o psicológicamente oponerse, *debe*, sin embargo, ajustar su conducta, so pena de perder su último fin y suprema perfección.

La imposición del último fin y perfección por *leyes* y *necesidad físicas* en los irracionales, se alcanza por *ley* y *necesidad morales* en el hombre. De este modo, mientras los demás seres participan de la orientación divina, no sólo hacia el último fin, sino hacia la adopción de los medios, por leyes necesarias impresas en su naturaleza, sin comprender ni realizar conscientemente ni por libre auto-determinación su movimiento hacia su bien supremo, el hombre participa de dicha orientación natural hacia el último fin, comprendiendo esa orientación, *sabiendo leer* las mismas intenciones de Dios impresas en su naturaleza, y sabiendo, además, que, consciente y libremente puede y *debe* dirigirse por sí mismo a su último fin, eligiendo libremente los medios que él ve le conducen a su meta. En las creaturas irracionales, en cambio, quien realmente elige los medios es Dios mediante las inclinaciones o leyes naturales necesarias en ellas impresas. En la orientación ejecutiva hacia

el último fin, Dios ha dejado (conforme a su naturaleza racional, capaz de orientarse por sí a El) mucho más al hombre que a las demás creaturas irracionales; porque en lo conveniente a su actividad privativa, espiritual, necesitado con necesidad de especificación en cuanto al fin, no lo está en cuanto a los medios o, en otros términos, necesitada en cuanto al *bien en sí* o felicidad, no lo está en cuanto a los *bienes concretos*. El ser racional debe reflexionar y determinarse por sí mismo en el empleo de cada medio, cosa que la creatura irracional, a diferencia suya, recibe ya hecha por Dios en las inclinaciones intrínsecas de su naturaleza. De aquí que *el problema moral sea específico y exclusivo del hombre, y no tiene ni sentido en la actividad necesaria de los seres infra-humanos*. Surge en el hombre como una *necesidad moral* de dirigir la actividad libre a su fin, en reemplazo (y superándola) de la necesidad física del orden natural no espiritual. La *necesidad física y la necesidad moral*, las leyes de la Física y Ciencias Naturales y de la Etica, el "*tiene que ser*" y el "*debe ser*", respectivamente, en *última instancia metafísica, señalan las dos realizaciones de cauce por donde Dios conduce la actividad de las creaturas para obtener el último fin por El intentado, de acuerdo a la naturaleza de aquéllas, y, en definitiva; de acuerdo al tipo específico de gloria, objetiva o formal*, respectivamente, *que en sus divinos designios ha establecido alcanzar en su creación*. Sólo el hombre y, en general, sólo la creatura racional, a más de la dirección necesaria hacia el fin supremo recibido de Dios en su inclinación hacia el bien en sí, llega a participar de la visión y de los propósitos mismos de la Inteligencia y Voluntad divinas, al comprender y proponerse ese fin y auto-determinarse en el empleo de los medios para lograrlo. Cada acto libre de la voluntad humana es un paso (bien o mal dado, conforme a su ajuste o desviación de la norma objetiva moral, de que hablaremos en el c. VI), una determinación consciente de su actividad hacia la conquista de su felicidad, hacia la posesión del supremo Bien.

11. Dios ha creado al hombre para el fin último de su gloria

formal plena con la consiguiente felicidad de su creatura, le ha impuesto ese fin; pero al darle una naturaleza espiritual libre, necesaria para la obtención de este fin en el empleo de los medios que a él conducen, no ha querido llevarle hasta su consecución sino por vía racional, conforme a su naturaleza, haciéndole ver a él mismo el camino que debía seguir, la norma a que debía ajustar sus actos para alcanzarlo. Además (como luego lo veremos desde otro punto de vista, c. VII y VIII), Dios ha tenido que imponer al hombre esta norma como ley obligatoria, para no dejar a la voluntad y arbitrio humano la realización del fin por El intentado en la creación de la creatura racional.

Así, llegamos a establecer *a priori* el modo de conducción con que Dios dirige al hombre hacia su último fin, el orden moral y el problema moral de la ordenación de la conducta humana, exenta de necesidad psicológica, pero sujeta a la necesidad moral, a la norma y ley obligatoria.

Pero si, como en el párrafo segundo del capítulo anterior, procedemos inversamente, colocándonos en el seno de nuestra conciencia, veremos confirmada nuestra deducción *a priori* con la prueba *a posteriori empírica*, veremos cómo en su actividad específica espiritual el hombre se encuentra atado moralmente a una norma y ley superior absoluta, que sólo puede venir de Dios y que le obliga a justarse a ella en todos sus actos estrictamente humanos (cfr. c. VI, VII y VIII).

II

LA PERSONA.—LA DOCTRINA DE LOS VALORES Y DE LA PERSONA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, INTEGRADA Y SUPERADA EN LA DOCTRINA TOMISTA DE LOS FINES Y DE LA PERSONA SUBSTANCIAL [1]

12. Ahora bien: precisamente en función de esta naturaleza espiritual y libre a que nos hemos referido, el hombre evade su

[1] Véase más ampliamente tratado este tema en el siguiente c. IV bis.

individualidad para convertirse en persona. Por consiguiente, en razón de ser persona, el hombre se encuentra frente al problema moral.

Toda la ética fenomenológica contemporánea ha subrayado este carácter espiritual y personal por el que el hombre entra en contacto con los "valores", con el consiguiente problema ético de su realización. En todos o casi todos los problemas a que se ha aplicado la fenomenología, sus prolijos y severos análisis la han conducido, en oposición al idealismo trascendental y formalista y al positivismo del siglo XIX, al redescubrimiento de las grandes verdades aristotélico-tomistas, bien que de un modo incompleto y como quedándose en el camino, a causa de la índole misma del método fenomenológico adoptado. De aquí que lo que de *positivo* tienen los resultados de sus investigaciones, purificados de las restricciones excesivas que los deforman y, a las veces, hasta los invalidan (vgr.: el puro "objeto" sin ser, sin el cual, sin embargo, aquél no tiene sentido), sean integrables en la síntesis de Santo Tomás.

Tal es la doctrina de la *intencionalidad* así en el orden cognoscitivo como apetitivo, la espiritualidad del *acto* intelectivo y volitivo. Tal también la teoría de la persona.

13. Según M. Scheler, la persona es el foco de los actos superiores [1]). Distingue él entre *psique* y *espíritu*. La primera está constituída por actos subjetivos, con contenido psicológico, objetivables y tendencias motivadas por intereses. El espíritu se superpone a lo psíquico como dirección suya, es sí misma *inobjetiva, acto*, pero objetivante, y se caracteriza por estos tres caracteres fundamentales: *objetividad* (intencionalidad), *conciencia de sí* y *motivación valiosa de sus actos. a)* El espíritu tiende a salir de sí, a lo objetivo, a lo universal, es *intencional. b)* A la vez, es lo más hondamente nuestro, se adapta a sí mismo *por la conciencia*, y es

[1]) Cfr. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 384 y sgs., y *El puesto del hombre en el Cosmos*, pág. 73 y sgs. Edición Losada, Buenos Aires, 1938.

dueño de sí por la libertad; y *c)* Obra no por interés egoísta, sino por *valores* universales. En síntesis: la *lógica*, la *metafísica* y la *ética* son los dominios del espíritu.

El valor [1]) es algo *objetivo* (no precisamente ser-extramental en el sentido realista) universal, que se impone *a priori* a todo hombre. Es una esencia alógica inmediatamente captable por la emotividad, pero independientemente de todo estado subjetivo; es algo universal a la manera de las esencias platónicas y objetivamente válido.

Responde, en el orden emotivo, al "objeto" husserliano del orden intelectivo. Scheler afirma que los valores son por los *a priori* emotivos del espíritu, que, a diferencia de los *a priori* de la *Razón pura*, de Kant, puramente formales, son "materiales", es decir, poseen contenido. M. Scheler no hace sino extender los *a priori* kantianos de la Razón especulativa al orden de la emoción, llenándolos de contenido y dándoles preferencia sobre aquéllos [2]).

Ahora bien: así como los actos psíquicos poseen su "yo", que los cohesiona, así la *unidad del espíritu* es la *persona* superpuesta al yo psíquico (al cual, con el correr de los años, M. Scheler fué reduciendo al yo biológico). *Gnoseológicamente*, la persona es la unidad concreta (no formal) de todo el espíritu presente en cada acto, sus rasgos definidos, peculiares, *manifestados* en el acto. La persona es, en este sentido, una *totalidad* revelable en cada uno de sus actos. Es la línea programática, la unidad de la conducta totalmente presente en los actos. Un hombre en quien predomina la

1) Cfr. *Der Formalismus...*, pág. 163 y sgs., y N. HARTMANN, *Ethik*, página 107 y sgs.

2) Cfr. toda la primera parte de la obra citada, *Der Formalismus...* Conviene no ilusionarse, por eso, con la objetividad y universalidad del valor, no de otro modo que con la "objetivación" kantiana. De *a priori* formales de la inteligencia (KANT), o de *a priori* materiales (con contenido) emotivos (SCHELER), en ambos casos lo "objetivo" no es sino una función de las categorías o modos de proyectarse el propio espíritu y en modo alguno lo real en sí.

persona sobre el individuo tiene una línea de conducta [1]). *Metafísicamente*, la persona es la unidad de toda la serie de actos espirituales, cada uno de los cuales se va como compenetrando con el último, que los lleva, en cierto modo, a todos; es algo que no está ni por encima ni por debajo del acto. El impreciso pensamiento de Scheler en este punto oscila entre el *actualismo* (el yo no es más que el conjunto de puros actos asociados) y el *substancialismo*, hacia el cual se fué inclinando, sin alcanzarlo nunca, con el correr de los años. No se contenta y rechaza el primero como evidentemente insuficiente y contrario al análisis fenomenológico de la conciencia, pero tampoco quiere llegar al segundo. La persona no sería, en definitiva, algo anterior al acto, ni una resultante de sus combinaciones; sería la unidad concreta de todos los actos contenida en el último de ellos.

En razón de su persona, el hombre plantea el problema ético. La persona es esencialmente ética, *inobjetiva*, pero por ella y en ella *se adjetiva* el mundo de los valores y adquieren éstos el carácter ético. Por un extremo, un mundo ideal de esencias alógicas con el *deber ser* con que se presentan al espíritu. Por otro, la realidad, que no es enteramente lo que debe ser. Y en medio, la persona, el valor *sui generis* de la persona, captando aquéllos para realizarlos en ésta; la persona con su valor puramente ético, cuya función consiste en aplicarse a unir esos mundos, ideal y real, realizando valores o destruyendo desvalores en la realidad. El valor ético, por eso, es enteramente diferente de los demás; es un mundo puramente personal, un acto sin contenido propio, cuya función es realizar en el mundo los valores, conforme a la jerarquía con que a él se presentan. La distancia que media entre el valor y la realidad constituye la *dimensión ética* que debe recorrer la persona. El *deber ser* de los valores cobra consistencia y vigor, mediante el valor ético, en la persona. La persona es la única que puede captar y realizar los valores en razón de su espíritu objetivo y libre. Esta exigencia

1) Cfr. F. ROMERO, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, 1938.

de realización con que el valor se presenta a la persona, es el *deber*. Sólo en la persona el valor es *deber* [1]).

14. En la misma dirección que la de M. Scheler se encuentra la teoría de la persona de N. Hartmann [2]). Sólo que éste, en su ética, prescinde enteramente del aspecto metafísico de la persona para considerarla en su aspecto puramente fenomenológico-ético. Precisa más esta función intermedia de la persona entre el mundo de los valores y la realidad, en el sentido de M. Scheler, y sin llegar a admitir como verdad metafísica la existencia de la libertad, hace ver con diferentes argumentos [la conciencia de la posibilidad de obrar de otro modo, la responsabilidad y la conciencia de la culpa [3])] cómo todo acontece como si fuéramos libres El valor no se impone necesariamente; es la persona quien, captando el valor, decide de su existencia, eligiendo entre diversos valores, muchas veces incompatibles. El acto moral comienza precisamente cuando hay lucha de valores. Distingue en el valor la "esencia valiosa" en sí de su "*deber ser*", con que se proyecta sobre la persona, y del "*deber hacer*", que se encarna en ésta. La persona no es, pues, en definitiva, sino un valor *particular*, que *a)* capta el mundo de valores (momento de la persona ideal) y que *b)*, frente a un mundo real y disconforme con él, procura realizarlos en éste (persona real. La distancia entre la persona real y la ideal es la dimensión ética, que la persona real debe tender a acortar, acercándose sin cesar a la ideal [4]).

1) Cfr. *Qué son los valores*, de Ortega y Gasset, en *Revista de Occidente*; y Orestano, *I valori humani*, 2 ts., Bosco, Milán, 1942. Sobre la concepción de la axiología y la persona en Scheler nos hemos ocupado extensamente en el c. VIII del t. II de *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*.

2) *Ethick*, pág. 167 y sgs.

3) *Op. cit.*, p. 565 y sgs.

4) No nos detendremos a exponer ni criticar otras concepciones de la personalidad (la formalista de Kant, como "apercepción pura" o la de Fichte, como oposición entre el *tú* y el *yo*), porque ello cae fuera del intento constructivo de nuestra tesis. Si nos hemos detenido en la concepción axiológica contemporánea es a causa, a más de su interés actual, de poder lograr, por

15. Hemos expuesto más arriba (c. I, n. 4) cómo el hombre no tiene más facultad que la inteligencia y, en general, el conocimiento para ponerse en contacto con la realidad. La emoción, los sentimientos, la voluntad misma, son facultades ciegas que no obran sino dirigidas por la luz del conocimiento que les presenta su objeto. El valor será una esencia captable por la inteligencia o no será nada [1]). Y si es captable por la inteligencia, será un ser, algo real, extramental, porque el objeto, término de la intencionalidad, o es algo real o se diluye aun como puro objeto [2]).

Este valor real, este ser que mueve al hombre en su prosecución, no es sino el *bien*, el *fin* de que venimos hablando. La noción de *valor* no es sino una minimización fenomenológica de la noción *de bien* (el bien sin el ser), como en el orden intelectual el "objeto" de Husserl [el objeto sin el ser] [3]), es una minimización de la noción del verdadero objeto. Como este "objeto" sin el ser se diluye aun como puro objeto, así el valor sin el ser se deshace aun como puro valor. Y todo el precioso análisis fenomenológico de la manera de obrar de los valores en la persona y de su realización por medio de ésta, el papel ético asignado a la persona de intermediario entre el mundo de los valores y de la realidad conservan

contraste, una mejor captación de nuestra posición, que, lejos de separar el *valor del ser*, lo entronca con él bajo su noción de *fin o bien*, dando a la ética una base metafísica de la persona, con la cual solamente conservan su consistencia las contribuciones del análisis fenomenológico.

1) Cfr. *Axiología y Metafísica*, c. IX del t. I de *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*.

2) Cfr. más arriba, lugar citado, C. I, n. 4, y Maritain, *Degrés du savoir*, 1.ª ed., pág. 195 y sgs.

3) Cfr. Husserl, 1) *Investigaciones lógicas*, 4 t., *Revista de Occidente*, Madrid, 1929 (véase t. II, p. 101 y sgs., y t. III, p. 147 y sgs.); 2) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, M. Niemeyer, Halle, 1928; 3) *Méditations cartésiennes*, p. 40 y sgs., Colin, París, 1931. Véase también C. Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísico existencial*, p. 29 y sgs., Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1936. A. Reina, *La ontología fundamental de Heidegger*, p. 54 y sgs., Losada Buenos Aires, 1939.

su validez sólo al ser integrados, en un análisis metafísico, en la noción de bien, valor ontológico específico de la persona. La jerarquía con que los valores se presentan a la persona exigiendo su realización no es sino la jerarquía de bienes o fines, de la que se deriva, como veremos, la norma moral: *el bien moral* no es sino precisamente el bien intentado conforme a la jerarquía dentro de los fines (cfr. c. VI) [1].

Pero esto no es posible sino integrando, a su vez, la noción de persona espiritual en la noción de substancia, de realidad permanente por debajo de sus actos cambiantes y obrando por ellos. Los rasgos de la noción de persona, contenidos en la ética fenomenológica contemporánea: el acto espiritual, su intencionalidad objetivante, su libertad, conciencia de sí, su eticidad, que obra por valores (en términos escolásticos, por el bien específico racional y no por bienes subalternos de facultades inferiores), y, sobre todo, la unidad, la totalidad personal presente en cada acto, sólo pueden permanecer incólumes, incorporados a la noción substancial de la persona, de un alma espiritual, de la que emanan aquéllos como propiedades o actos suyos.

Ya hemos advertido las dificultades, realmente insuperables, a que se ve abocada la teoría scheleriana de la persona, cuando trata de explicar el carácter de su unidad a través del tiempo y del conjunto de sus actos [2]. Si bien es verdad que la conciencia no nos ofrece como dato inmediato la substancialidad de la persona, nos atestigua, sin embargo, el hecho de la permanencia e identidad de nuestro *yo* a través del tiempo (en un "corte longitudinal del yo") y de su unidad en el seno de la multiplicidad de nuestros actos

1) Cfr. M. Grabmann, *Thomas von Aquin Kulturphilosophie*, p. 42-43, Benno Filser, Augsburg, 1925 (o nuestra traducción, antes mencionada); la reciente obra de A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Institut Supérieur de Philosophie, 2.ª ed., Louvain, 1946 (traducción castellana de R. Ceñal, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1945).

2) Cfr. el c. VIII del t. II de *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista.*

("corte transversal del yo") y la referencia esencial de todo acto psíquico al *yo* único y permanente a través de la vida psíquica y espiritual, hechos sólo satisfactoriamente explicables en la doctrina de la substancialidad personal. El acto, como tal, es transeunte, aparece y perece en la conciencia. En cambio, el yo se revela como algo permanente por debajo y como causa de ellos. Si no basta el actualismo psicológico para explicar ese hecho de conciencia de la permanencia e identidad del yo a través de nuestros actos y de nuestra vida, como lo ha notado muy bien el mismo Scheler [1], tampoco es suficiente para ello su doctrina antes expuesta. La persona no se manifiesta como una unidad del acto mismo, sino como una unidad que causa, sustenta y permanece idéntica a sí misma a través de los actos como algo distinto de ellos. Más aún: una persona como un puro acto, entendido éste cual mera realidad fenoménica, un puro valor particular (ético), como quiere Hartmann, se desvanece no de otra suerte que el puro "*objeto*" y el puro "*valor*" con prescindencia del ser. La persona, aun concebida como puro acto, o es ser o no es nada, o *existe* como *realidad en sí* o no existe del todo, y ni pensar en ella se puede, y mucho menos asignarle funciones éticas, lógicas y metafísicas. Y si el acto debe ser una realidad, su manera efímera con que aparece y desaparece en nosotros, más aún, la conciencia que tenemos de que "*yo*" *hago o causo libremente el acto*, exigen otra realidad más profunda, permanentemente idéntica, que lo causa y lo sostiene: la persona substancial.

El acto espiritual es algo característico de la persona, es su efloración por donde ella se manifiesta y, por ende, en él implicada, pero no es la persona formalmente tal. Esta es la substancia, espiritual como sus actos, que causa y en los cuales se manifiesta.

16. Esto nos lleva de la mano a exponer positivamente la doctrina tomista de la constitución ontológica de la persona, en fun-

1) *Etica* (traducción castellana de la obra, *Der Formalismus...*), t. II, p. 174 y sgs., *Revista de Occidente*, Madrid, 1942.

ción del orden moral. Sólo en esta concepción permanecen purificados y vigorizados de su endeblez radical fenomenológica los aspectos verdaderamente valiosos de la teoría de Scheler y Hartmann, bien que los escolásticos tampoco los habían desconocido.

Pero como todo el orden moral en la filosofía tomista se plantea en términos metafísicos, ya que el bien y mal moral no son sino la perfección o imperfección ontológica de la persona creada, la noción ética de la persona se plantea también en términos metafísicos. La persona es un ser de determinada constitución metafísica, abierto a la perfección infinita, al Bien en sí, identificado con el Ser que ella debe alcanzar, encauzando su actividad libre por el recto sendero que conduce a su posesión. Esta conquista, libremente realizada, de la plenitud ontológica en el caso de la persona constituye la perfección moral.

Todos los seres materiales constan de dos principios, indeterminado el uno y determinado el otro: materia y forma [1]). No vamos a demostrar la teoría hilemórfica escolástica de la constitución de la materia y seres materiales. Baste notar que esta doctrina es la única que puede superar las antinomias que el atomismo y el dinamismo, en su actitud contraria, plantean, dando razón, a la vez, a la extensión y pasividad de los cuerpos, y de la dinamicidad y diferencia específica con que se presentan. También los seres vivientes constan de esos dos principios. La forma en ellos, principio determinante del ser vital, es el alma. A medida que avanza la perfección de la forma (es decir, su inmaterialidad), crece con ella la perfección de la vida: vegetativa (planta), végeto-sensitiva (animal) y végeto-sensitivo-intelectiva (el hombre) [2]).

El conocimiento tiene como raíz la forma y está en función de su independencia de la materia, pues mientras ésta es principio pasivo de *recepción* y *limitación* de aquélla, la forma es el acto determinante, principio de toda *perfección* del ser. Es ella la que hace que el ser sea *tal* ser, y por ella recibe la existencia. Ahora bien: como conocer es posesionarse e identificarse intencional u objetivamente con el objeto, de modo que el *acto* de conocer es, a la vez, el acto intencional de la forma u objeto conocido, un evadir intencionalmente el acto su propia subjetividad, su limitación, para comunicarse e identificarse objetivamente con el término del conocimiento [1]), infiérese de ello que la raíz del conocimiento es el grado de superioridad de la forma sobre la materia, es decir, su inmaterialidad. Esa superioridad llega a ser absoluta independencia intrínseca, *espiritualidad* en el conocimiento intelectual, capaz, por eso, de posesionarse intencionalmente de toda forma, de todo ser [2]). El alma o forma intelectiva, causa de su acto, es, por eso, *espiritual* como su efecto, es decir, no sólo no es materia, sino que no depende intrínsecamente de ella en su *ser* y en su *obrar específico:* tanto en el querer de la voluntad, capaz de tender a todo bien y al bien en sí, como en el conocer de la inteligencia, capaz de captar toda forma o verdad y la verdad en sí [3]).

Ahora bien: este ser compuesto de materia y forma espiritual que es el hombre, es un *individuo* de una especie, como todos los seres materiales; pero, a diferencia de ellos, es, además, *una persona* que evade la individualidad, constituyendo un todo completo y cerrado en sí. Como compuesto de dos elementos substanciales incompletos, materia y forma, es una substancia completa. La materia sellada por la cantidad (que esencialmente dice partes y partes relacionadas con la extensión espacial) es el principio de la in-

1) Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, L. VII, 3 y VIII, 3 y 4; GREDT, *op. cit.*, t. I, n. 253 y sgs., y NYS, *La théorie scholastique*, 2 t., 4 ed., Lovaina, 1928.

2) Cfr. HUGON, *Philosophia naturalis*, p. 533, 5.ª ed., Lethielleux, París, 1935.

1) En el conocimiento, dice JUAN DE SANTO TOMÁS, el acto *fit aliud in quantum aliud*. Cfr. GREDT, *op. cit.*, t. I, n. 463 y sgs.

2) ARISTÓTELES, en el c. IV del L. III *De Anima*, llama al alma τόπος εἰδῶν, "lugar de las formas", de todas las cosas.

3) Cfr. GREDT, *op. cit.*, t. I, n. 513 y sgs. y 542 y sgs. Véase también D. MERCIER, *Phychologie*, t. 2, pág. 242 y sgs., especialmente 274-277. 11.ª ed., Institut S. de Philosophie, Lovaina, 1923; y OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, n. 7 y siguientes.

dividuación por el que el compuesto queda constituído *individuo distinto* dentro de la misma especie [1]). La forma es el principio de unidad específica, por el que todos los individuos participan de idénticas perfecciones (género y diferencia) y se *diversifican* de las demás especies. En razón de ella, todos los hombres son específicamente *idénticos* y *diversos* de las otras especies. La materia, como pura potencia que es, está entre el ser y no-ser, y pesa sobre la perfección de la forma para coartarla y como fraccionarla en distintos individuos. Diríamos que la materia viene de abajo, surgiendo de la nada, sin llegar a ser por sí misma, como una sombra que obscurece la luz del acto de la forma, es de sí *puro no-ser en acto*. Desde entonces el ser resultante es compuesto de potencia y acto, de luz y tinieblas, de ser y no-ser. La forma, en cambio, como acto substancial que es, no dice limitación dentro de su línea de perfección, y sólo está restringida por la materia, a la que actualiza. [2]). La forma, el acto substancial, viene de arriba, como participación del Acto Puro, de la Forma o Perfección en sí, infinita, de Dios [3]).

Ahora bien: si el hombre es individuo de una especie en virtud de la materia y tiene su perfección específica espiritual intelectivo-volitiva en razón de su forma, síguese que por la forma es persona. En efecto: la substancia individual es un todo en sí, distinto de todos los demás; es un "*suppositum*", como dicen los escolásticos. Pero ese ser, que es un todo en sí, un *sujeto* que "subsiste" como distinto de todo otro, cuando la forma depende intrínsecamente de

[1]) Cfr. S. TOMÁS, *In Böet. De Trinit.*, q. 4, a. 2; y *S. Theol.*, III, q. 77, a. 2.

[2]) Apoyado en este principio filosófico, S. TOMÁS dirá que los puros espíritus (los ángeles), carentes de materia, son individuos por su misma forma, tienen toda la perfección de la forma, de lo que se sigue que no puede haber dos ángeles de la misma especie. Falta la materia o principio de limitación de la unidad específica contenida en la forma (Cfr. *S. Theol.*, III, q. 77, a. 2; y *De Spirit. crea.*, a. 8).

[3]) Cfr. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, pág. 139, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937.

la materia, no tiene la posesión objetiva de sí mismo, no llega a la substancia perfecta, que sólo logra la forma enteramente inmaterial, espiritual, en su transparencia inteligible. La forma, en este caso, por su independencia intrínseca de la materia, se independiza con ello del principio potencial de limitación y logra una amplitud tal, que llega a la captación intencional de las personas u objetos en su propio acto, y al conocer la realidad como *objeto* no puede menos de captarse a sí misma como *sujeto*. Más aún: en virtud de su entera inmaterialidad, puede volverse sobre sí misma en un acto de reflexión completa y posesionarse de sí como de un *objeto*, llegando de este modo a la *auto-conciencia* perfecta. Con esta conciencia de sí y el conocimiento universal que le permite ver los aspectos de bondad y de limitación de los objetos, con el consiguiente juicio indiferente de las cosas, se sigue *ipso facto*, según vimos más arriba (n. 4 y sigs.), la *libertad* de la voluntad en sus determinaciones. En razón de la espiritualidad de la forma, el individuo llega a la captación intencional de los objetos extramentales y de sí mismo en el seno de su propia conciencia, capta la relación de sujeto a objeto y, descubierta la esencia de la realidad ajena y propia, lee en ella el fin a cuya consecución se dirige, y por la libertad de su voluntad, por sí mismo y activamente toma posición y se determina frente a esos objetos; en una palabra: llega a ser una *totalidad*, dueño de sí mismo, de sus actos y de su destino; una *persona* frente a los medios relacionados con el fin.

El problema de la persona se plantea y resuelve en la filosofía escolástica en términos substanciales, y es el resultado de la eminencia de la forma que logra su independencia absoluta sobre la materia, su perfecta inmaterialidad. Y de esta inmaterialidad substancial emanan como propiedades esenciales suyas las notas espirituales de *universalidad del conocimiento, conciencia de sí, de su fin esencial y de su libertad*, con las que aquélla llega a la posesión perfecta de sí, a tomar posición *como un todo* frente a los demás objetos, medios respecto a su fin, el bien en sí o felicidad, frente a la cual no es libre (cfr. este mismo c., n. 3). La persona, según

la filosofía escolástica, es el *suppositum rationale*, es la substancia completa y cerrada en sí misma, dotada de racionalidad o espiritualidad, que, implicando los caracteres enumerados, logra la posesión consciente de sí misma frente a la realidad con la libertad o auto-determinación de sus actos.

Por eso, estos caracteres en que la axiología contemporánea coloca los constitutivos de la persona: *objetividad, captación de valores, conciencia de sí y libertad* [1]), no son, en realidad, sino las propiedades esenciales en que aquélla se manifiesta, pero no su esencia misma. Esta es, ante todo y primordialmente, la substancia completa espiritual, la cual determina dichos caracteres. Una vez más, las conclusiones de la ética fenomenológica, en lo que de valedero tienen, son conservadas y preservadas de la disolución de su propio sistema, al ser integradas en el substancialismo escolástico. El conocimiento universal, la captación, decisión y realización de valores, la conciencia y determinación libre de sus actos sólo tienen sentido por el *ser existente* que los alimenta, y el ser existente o es substancia o la supone como modificación o *accidente* suyo; de lo contrario, no tiene sentido y ontológicamente se desvanece. Más aún: dichos caracteres personales se manifiestan evidentemente a la conciencia como propiedades emanadas y sustentadas por una substancia permanente, que, a la vez que los causa formalmente, los hace partícipes, en la inmanencia del acto, de su unidad substancial. La unidad personal, a través de su actividad tan múltiple y diversa, sólo tiene sentido en la concepción substancial tomista.

Substancia completa espiritual, toda en sí, dueña de sus actos, la persona se abre a través de su inteligencia y de su voluntad hacia el Ser infinito, Verdad y Bien en sí, como hacia una plenitud para la cual está destinada y que debe conquistar con su actividad espiritual, encauzada según las exigencias de su último fin o, lo que es lo mismo, de su naturaleza específica. Su misma forma

1) Cfr. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el Cosmos*, pág. 76 y siguientes.

substancial, en su movimiento natural hacia la verdad y el bien en sí—sólo realizados en el Ser infinito de Dios—, mediante sus facultades espirituales, le están señalando el camino de su Perfección, de su Fin trascendente. Porque, aunque substancia completa *(ens per se)* y dueña de sus actos, la persona humana no es absolutamente independiente *(ens a se)*; las líneas de su naturaleza convergen esencialmente hacia una plenitud ontológica trascendente a ella misma, hacia una Verdad y un Bien en sí, Ser absoluto, que no es ella (cfr. c. III, n. 15) [1]). Pero, a diferencia de los demás seres, que no tienen la conciencia plena y dominio de sus actos, y son conducidos a su fin por la misma naturaleza, la persona humana se posee plenamente por la auto-conciencia de la reflexión y es, además, por su libertad, señora de sus actos. Si bien lleva en su naturaleza una dirección esencial hacia su último fin, para el cual no es libre, es ella misma quien debe encauzar su vida hacia su conquista mediante el empleo ordenado de sus actos, como de otros tantos medios que a él la conducen (cfr. más arriba n. 7). Prerrogativa de nobleza, participación creada de la Persona divina, la persona humana, que no es *fin de sí misma* y que no lleva, por ende, identificada con su actividad su propia norma, tiene la *responsabilidad* de ajustarse a ella para el logro de su Fin trascendente y corre el riesgo—ella sola entre las creaturas del mundo sensible—de malograrlo por una desviación de esa regla de conducta derivada de su fin supremo (cfr. c. VI) [2]), sólo ella tiene ante sí el problema moral.

1) Cfr. a este respecto, *Recherche de la personne*, de M. ZUNDEL, Desclée de Brouwer, París, 1938. El autor subraya con fuerza lo trascendente que implica la persona humana. Véanse también todas las obras de BLONDEL. El filósofo de *L'Action* pone de manifiesto en todas ellas la trascendencia a la que se abre la inmanencia de la persona humana.

2) Cfr. *La personne humaine*, contribución de P. DELAYE, leída en la 29ª Semana Social de Francia (1937), semana que se ocupó de *La Personne humaine en péril*. Los trabajos, reunidos en un volumen están publicados por Gabalda, París, 1938. Ver para el citado trabajop págs. 177-200 de dicho volumen.

17. Analizada en sus causas intrínsecas, la persona implica, pues, una orientación esencial hacia su fin: Verdad y Bondad en sí. El ser finito de la persona humana está abierto, por la naturaleza espiritual que ella encierra, hacia el Ser infinito. A esta conclusión habíamos llegado antes (cfr. c. III, n. 13-15) partiendo simplemente de la naturaleza específica humana. Desde que precisamente, en fuerza de su naturaleza espiritual, manifestada en su inteligencia y voluntad, el hombre llega a ser persona, era de prever que un análisis de ésta nos conduciría a las mismas conclusiones que el de aquélla. Por la misma razón, ahondando en las causas extrínsecas últimas de la persona humana, nos encontraremos que son las mismas que la determinan como naturaleza espiritual (cfr. c. III, n. 5 y 18). Dios es la Causa eficiente primera, que la crea teniendo como Fin último la participación y manifestación, por el conocimiento y el amor, de su divina Perfección (gloria formal). La causa final última trascendente de la persona humana, como naturaleza espiritual, es la gloria formal de Dios. Para el logro de ese conocimiento y amor, Dios ha debido crear el ser espiritual, esencialmente consciente de sí, capaz de captar la realidad y su último fin y libre para realizarlo; ha debido crearlo *persona*. Y desde entonces, la plenitud personal queda esclarecida a la luz del último Fin trascendente: el hombre no puede colmar su persona sino por el conocimiento y el amor perfectos del Ser infinito, con cuya posesión alcanza, a su vez, la Verdad y el Bien en sí, último fin de su actividad inmanente. El fin intrínseco de la persona, su acabamiento o plenitud ontológica sólo se alcanza con el logro del Fin trascendente, con la posesión de la Verdad y Bien del Ser infinito de Dios.

La conquista de la plenitud personal adquiere entonces un sentido eminentemente ontológico. Determinada su estructura interna por el Fin trascendente al que se la destina, la persona, ser creado espiritual finito, pero herido en sus entrañas con la llaga de lo in-

finito [1]), incoerciblemente orientada a la Verdad y al Bien, desenvuelve su perfección buscando—consciente o inconscientemente—el Fin para el que fué hecha. Y de esta íntima dependencia de la persona, de su orientación esencial a la Verdad y al Bien infinitos a través de la verdad y bien en sí, resulta esa solidaridad indisoluble entre el fin o bien de la persona y la gloria formal intentada por Dios, hasta tal punto, que no pueda separarse el uno del otro: no puede adelantar la persona en la posesión de la verdad y el bien si no es acercándose a Dios, participando más y más de El, y no puede progresar en el conocimiento y amor de su Creador sin adentrarse en su propia plenitud y aproximarse a su felicidad.

18. En esta relación esencial de la persona con su Fin trascendente para el que ha sido hecha, tiene sus raíces la independencia de la persona frente a todo otro ser que no sea Dios, y el respeto que ella se merece, según dejamos asentado más arriba en el número 7 del capítulo III. Hasta Dios respeta sus decisiones en vista de obtener libremente el homenaje de la creatura, su fin esencial de la gloria formal. El hombre ha recibido su persona para poder realizar consciente y libremente su plenitud en el logro de su Fin. Quien quiera avasallar esa persona obligándola a servir a otro fin último que no sea el suyo propio asignado por Dios (sea el Estado o cualquiera otra persona o institución) comete un atropello y un pecado, porque se constituye en Dios para ella y la obliga a una suerte de idolatría. Las sociedades naturales y convencionales no pueden exigir a la persona una sumisión total que la aparte de su verdadero fin. Precisamente todas ellas (aun la misma Iglesia, sociedad sobrenatural) han sido instituídas por Dios o por los hombres para asegurar o facilitar la obtención del último fin de la persona (sobrenatural en el caso de la Iglesia), y en este sentido y en última instancia, *sirven* a la persona humana. En cuanto ellas pretenden estorbar o cambiar ese fin, la persona se libera de la autoridad, aun legítima, y reconquista su autonomía, y no sólo

1) Cfr. M. Blondel, *La pensée*, passim, Alcan, Paris, 1934.

puede, sino que *debe* oponerse a quien, privándola de la libertad de dirigirse a su Fin divino, pretende aniquilarla a la vez, *ipso facto*, en su realidad de persona. La autoridad tiene un límite que no puede transgredir: lo lícito. Y la licitud se deriva de la conformidad del acto libre de la persona con su último fin (cfr. c. VI). Si lo traspasa mandando lo ilícito, el pecado, *ipso facto* su precepto deja de ser válido, porque no puede ser autoridad contra la ley divina, que es la que confirma y sostiene toda autoridad y ley humanas (cfr. c. VII, n. 17). En el santuario de la persona, como ser ordenado a su fin, sólo puede disponer Dios, su último Fin, quien, por lo demás, sólo puede hacerlo de acuerdo a las exigencias ontológicas del ser (cfr. c. VII).

En cambio, y en virtud de su misma orientación a su último fin, la persona debe someterse a todas aquellas sociedades naturales y sobrenaturales que Dios ha instituido (o convencionales a que ella libremente se ha sometido) y le ha otorgado como *medios* para el logro más fácil, seguro y perfecto de su fin, mientras ellas, según lo dicho, no desborden su cauce de puros medios, pretendiendo entrometerse en la modificación o substitución del fin de aquélla. La libertad de la persona no es, pues, una fuerza que el hombre pueda usar a su antojo, tal como la presenta el liberalismo. Precisamente le ha sido otorgada en virtud de su esencial *dependencia* a su último Fin y para que nadie le impida su orientación hacia El. Y por eso, el Estado puede y debe coartarla cuando su abuso impide el ejercicio de la libertad de los demás o el logro del bien común, fin de la sociedad.

En la mente del Creador, la libertad, como la persona que la engendra y detenta, es para el logro del Fin o Bien supremo del hombre, para que libremente se someta a El y a la norma que de El dimana. En una palabra: la persona y la libertad le han sido dadas al hombre para que se someta al orden moral, *que no es sino el orden de la perfección plena ontológica específica humana*. Emplearla de otro modo es un pecado *contra naturam*.

19. La doctrina expuesta sobre la persona y su independencia frente a todo impedimento que pueda apartarla de su último fin constituye el fundamento metafísico-moral del derecho [1]). Sólo el ser racional es capaz de derecho [2]). Para auto-determinarse en dirección hacia su último fin, el hombre ha recibido de Dios esa independencia y libertad personal frente a los demás, tiene *derecho* a ser respetado en ella. El derecho nace de la obligación que el hombre tiene de encaminarse al último fin. Si él *debe* tender a su último fin obrando el bien, tiene que *poder* hacerlo sin que nadie se lo impida o le ponga trabas en ello [3]). Y como el encaminarse a su fin implica un perfeccionamiento jerárquico de todas sus facultades, sirviendo al desarrollo de las específicamente humanas (cfr. c. III, n. 11), el hombre ha de *poder disponer* de sí mismo, de su vida, del fruto de sus acciones y de aquellos medios y condiciones indispensables para la realización de su desenvolvimiento físico y moral. *Este poder de obrar conforme a las exigencias del último fin* y exigir de los demás su respeto con todas las obligaciones más determinadas que de aquéllas se derivan (poder obrar libremente el bien, poder exigir el respeto a la fama, a la propiedad, a no ser defraudado en los contratos, etc.), constituye el derecho natural, fundamento en el que se apoya y consolida el derecho positivo [4]). El derecho natural tiene su raíz en el último fin del hom-

1) Cfr. Tomás D. Casares, *El orden civil*. Buenos Aires, 1932; y sobre todo, *La justicia y el Derecho*, pág. 177 y sgs., Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1935, reeditada por la misma Institución, Buenos Aires, 1945. Para todo este párrafo, consúltese esta valiosa contribución del Dr. Casares, en cuyas páginas se encontrará una tan profunda como comprehensiva síntesis del pensamiento de S. Tomás al respecto. Véase también V. Cathrein, *Filosofía del derecho*, 2.ª edic. castellana, Reus, Madrid, 1926; J. Leclercq, *Leçons de Droit naturele*, t. 1; *Le fondement du Droit et de la société*, Wesmael Charlier, Namur, 1933; y O. Lottin, *Le Droit naturel chez S. Tomas de Aquin et ses prédécesseurs*, 2.ª edic., Beyeart, Bruges, 1931.

2) Cfr. Cathrein, *Philosophia moralis*, n. 322 y sgs.

3) Cfr. Tomás D. Casares, *op. cit.*, pág. 149.

4) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 57, a. 3.

bre, es la *condición necesaria* para el obrar moral, es el sostén del deber y, a la vez y por eso mismo, implica una exigencia, una obligación moral en los demás, sin la cual no tiene sentido ni consistencia. Negar o impedir a otro ese poder de determinación en todo lo referente a la consecución del último fin y a los medios indispensables para ello, es decir, negar o impedir el *derecho* natural de cada uno hacia su perfección ontológica moral, implica en quien tal obra un *desorden moral* de considerar la persona ajena subordinada a sus intereses y de constituirse a sí mismo en su último fin. Ahora bien: la norma moral objetiva, confirmada por la ley divina natural, según veremos (c. VI y VII, respectivamente), consiste precisamente en la sumisión y acatamiento del *orden final* de las cosas reflejado en la naturaleza de los seres. El quebrantamiento del derecho ajeno, el avasallamiento de otra persona implica un desconocimiento y una infracción de este orden final y, consiguientemente, una falta moral, un pecado. El derecho natural (y todo derecho positivo legítimo, o sea, insertado y alimentado por la fuerza de ese derecho primero) tiene un correlato esencial, que le da vigor y consistencia, en la obligación moral que los demás tienen de respetarlo. A todo *derecho* de uno responde siempre en los demás un *deber*, que da sentido y consistencia a aquél; y la extensión del derecho es tanta, por eso, como la de la obligación correlativa. El acto humano que tiene como objeto el respeto del derecho ajeno, el *dar a cada uno lo que le es debido* [1]) es un acto moralmente bueno, y el *hábito* moral que inclina habitualmente la voluntad a él, constituye la virtud moral de la justicia (cfr. c. X, n. 4) [2]).

Finalmente, a más del derecho como poder o facultad de disponer de sí y de los medios necesarios para el logro del último fin (significación primera y fundamental del derecho) y del derecho

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 57, a. 1.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 58, a. 1; y Casares, *op. cit.*, página 13 y sgs.; y Guillermo P. Blanco en la *nota bibliográfica* a la 2.ª edición de este libro de Casares, en *Sapientia*, N.º. 1, p. 85 y sgs., La Plata, 1946.

como *objeto* de una obligación de los demás, existe el derecho como ley (natural o positiva), que establece y define las dos anteriores. El derecho, pues, *nace* como poder, de una *obligación* (tender al último fin en el sujeto que lo posee); *se apoya en la obligación* que los demás tienen de acatar y respetar dicho poder, y, por eso mismo, es *defendido y sostenido* por una ley natural (o positiva, continuando o confirmando a ésta), que lo constituye. La fuente del derecho es, pues, la *obligación*, y porque existe ésta, existe aquél [1]).

Todo el orden jurídico—aun el positivo legítimamente constituído—se inserta y se alimenta del orden moral; y el derecho natural no es sino un capítulo de la ética [2]). No entra en el fin del presente trabajo desarrollar este vasto tema del derecho natural [3]). Hemos querido insinuar tan sólo cómo el derecho se inserta y recibe su savia de la moral por la noción de persona y del último fin. Pero no debemos pasar por alto cómo con el *carácter moral* el derecho recibe, *ipso facto*, un significado eminentemente ontológico. En efecto, el orden moral está constituído por los actos libres que, realizados bajo la dirección de la norma de rectitud humana, conducen al hombre a su perfección ontológica (cfr. n. 4, 10 y 11 de este c.). El derecho, en su acepción fundamental de *poder* o *facultad* de obrar o exigir lo necesario para la realización del propio fin, es, *ipso facto*, la condición indispensable para el desenvolvimiento del ser humano, la garantía y la defensa de la auto-determinación sobre los actos y medios indisolublemente vinculados a la consecución de la plenitud del propio ser. Como "aquello que

1) Cfr. Cathrein, *Moralphilosophie*, 6.ª edic., pág. 517 y sgs., Vier Quellen Verlag, Leipzig, 1924.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Contra Gent.*, Lib. III, c. 129. Véase también Donat, *Ethica generalis*, pág. 218 y sgs.; Cathrein, *op. cit.*, n. 245 y sgs. y 299 y sgs.; y su obra grande, *Moralphilosophie*, t. I, pág. 578; Casares, *op. cit.*, pág. 195 y sgs.; y Guillermo P. Blanco, *Nota sobre el Derecho Natural*, en *Strena R. Trotta*, p. 255 y sgs., La Plata, 1947.

3) Cfr. Casares, *op. cit.*, pág. 129 y sgs.

a cada uno se le debe", como término correlativo del derecho subjetivo, el *derecho es el objeto* de una obligación moral, de un acto bueno de la virtud de la justicia; es un *deber* ser y, como tal, una exigencia de la naturaleza humana, cuyo cumplimiento lleva al crecimiento de la propia perfección. Como el conjunto de leyes naturales (y positivas) que establecen las facultades o *poderes* de los unos con las correlativas *obligaciones* de los otros, el derecho establece y defiende las condiciones necesarias para la perfección de la naturaleza humana. Garantía y condición indispensable del recto obrar moral, en el primer caso; objeto de una obligación, en el segundo, y conjunto de leyes que establecen ambas cosas, en el tercero; el derecho aparece siempre condicionado, realizando y estableciendo el orden del desenvolvimiento o actualización de nuestra perfección humana en dirección al último fin. Sin el derecho, el cumplimiento de la obligación se hace imposible; el hombre se ve impedido para recorrer el camino de su propia perfección. Por eso, si bien es verdad que la obligación moral es el origen del derecho [1]), ello es verdad precisamente porque sin éste aquélla se hace imposible, y entonces el hombre cae de su perfección específica, su persona se diluye y pierde su grandeza con la imposibilidad de alcanzar su fin. Conviene, sin embargo, distinguir entre el impedimento del *uso* del derecho con la *pérdida* o ausencia total de éste, a que aquí especialmente nos referimos. Con aquél, la persona humana se ve obstaculizada en su camino ascensional; pero con ésta se destruiría, dejaría de tener tal último fin y tal naturaleza correspondiente; dejaría de ser hombre. Son nuestro fin y naturaleza quienes, en su movimiento ascensional hacia su perfección moral y plenitud ontológica, engendran e imponen el derecho.

20. Esta libertad, esencial a la persona, otorgada al hombre para que se auto-determine y ordene sus acciones bajo la salvaguardia del derecho, por *medio* de la cual ha de dirigirse a su verdadero y último Fin, requiere una norma que le indique en cada acto de su vida por dónde debe determinarse para seguir su línea ascendente hacia su plenitud, hacia la conquista de aquél.

Sin embargo, no se trata de una norma de nuestra perfección, que podemos adoptar o rehusar a nuestro antojo, según queramos o no dicha perfección. Veremos luego (c. V, VI y VII) cómo esta norma implica a la vez la obligación del deber seguirla.

La escuela axiológica deriva el deber del valor. Integrado el valor en la noción de fin, el deber se deriva del último Fin o supremo Bien del hombre. Una vez más reconocemos la coincidencia de esta teoría con la doctrina tomista, y una vez más debemos repetir que también este carácter del deber (el deber de tender a la realización de nuestro último fin) no se sostiene si no es apoyado en el concepto de *obligación* que, a su vez, implica el de la ley del Supremo Legislador. La observación fenomenológica del deber personal de realizar el valor no salva la noción de obligación, también experimentalmente en nuestra conciencia, como bien lo ha visto Kant, si no es integrándolo en el concepto de *ley* trascendente, ley de Dios (cfr. c. sig. y VI y VII), que dicho deber, por lo demás, esencialmente implica.

III

LA PERSONA Y LA CULTURA

21. Para llevar su ser hasta su plenitud ontológica, a la obtención de su fin, el hombre ha de desarrollar, *cultivar* su persona. El problema de la cultura se enlaza íntimamente con el de la persona; y como el de ésta, no es sino una derivación de la ordenación final del hombre. De esta ordenación, en efecto, hemos visto se deriva la constitución de la persona como substancia, como algo

[1]) Es el mérito de la obra de CASARES, según lo anota BLANCO en la nota antes citada.

estático (aunque principio de movimiento); y de ella también veremos en seguida cómo se deriva la cultura como algo *dinámico*, como el perfeccionamiento mismo de la persona.

Cultura, del verbo latino *colere*, cultivar, expresa la acción (y el efecto) de ayudar a la naturaleza en su desarrollo. Un campo cultivado es fruto todo él de causas naturales; pero éstas no producirán tal efecto en tal forma ordenada por el hombre, si éste no ayudase y provocase la acción de aquélla. La cultura es, pues, una suerte de *mayéutica*, con que las facultades espirituales ayudan a las demás causas, incluso a sí mismas, al desarrollo ordenado de sus virtualidades, de sus potencias. La cultura implica, pues, una naturaleza cuyas causas, sin ser modificadas en su obrar intrínseco (el hombre no podría hacerlo, aunque quisiese), son dirigidas *extrínsecamente* hacia un fin propuesto por un ser inteligente. Si bien, pues, todos los seres son capaces de *recibir* una cultura de acuerdo a su naturaleza, sólo la creatura racional es capaz de *darla* y *realizarla*.

Hay, pues, en el ente cultural o producto de la cultura dos aspectos: uno *natural* y otro *espiritual*: una fuerza natural que, sin ser modificada en su obrar intrínseco, es dirigida por una fuerza espiritual del ser inteligente de un modo peculiar para el logro de un determinado fin.

La filosofía contemporánea plantea el problema de la cultura, en sus dos aspectos metafísico y gnoseológico, como un sector de la actividad personal realizada en función de valores y objetivada en la realidad sensible, constituyendo un dominio autónomo, fuera de la interioridad de la persona y, por ende, de la Etica [1]).

No de otro modo que en la noción de persona, también en la de cultura, el pensamiento contemporáneo redescubre el concepto de "*arte*" y el de los "*artificiata*" de los escolásticos, bien que entroncado en una filosofía que, pese a sus afirmaciones, no logra

1) Cfr. el c. VII del t. II de *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, donde ampliamente se expone lo concerniente a la teoría de los valores y de la persona de M. SCHELER.

superar el idealismo trascendental y lleva un espíritu enteramente opuesto, por ende, al realismo tomista. Pero a más de la diversidad de los fundamentos metafísicos en que inserta al ente cultural, esta concepción moderna de la cultura restringe arbitrariamente su contenido, dislocándolo del dominio ético a que primordialmente pertenece. El problema de la cultura es, ante todo, el problema del perfeccionamiento moral, como en seguida veremos.

22. Vamos a comenzar exponiendo brevemente el concepto de la filosofía contemporánea acerca de la cultura con unas breves notas críticas, para luego adentrarnos en una exposición directa de nuestro pensamiento al respecto, inspirado en los principios metafísicos realistas de Santo Tomás.

Distingue la filosofía contemporánea de la cultura [1]) entre "*naturaleza*" y "*cultura*". La *naturaleza* o el *ente natural* es el mundo sensible que nos rodea, tal como nos es dado, anteriormente a toda "objetivación del espíritu", a toda modificación en él introducida por el hombre. La *cultura* o *ente cultural*, en cambio, es aquel ser de la naturaleza en que se ha impreso o encarnado el "espíritu objetivo en función de valores" [2]). El ente cultural es esencialmente un complejo que encierra dos elementos no siempre fácilmente separables: *sensible natural* el uno como *materia*, y *espiritual* como *forma* el otro, con que la inteligencia (el "*espíritu*", según dicen otros autores, siguiendo la terminología scheleriana que

1) Cfr. MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el Cosmos*, antes citado; *El saber y la cultura*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939, y *Sociología del saber*, editorial Cultura, de Sgo. de Chile, 1936; VIERKANDT, *Filosofía de la sociedad y de la historia*, Universidad de La Plata; E. Romero, *Los problemas de la Filosofía de la Cultura*, Instituto social de la Universidad N. del Litoral, 1938. Véase también, del mismo autor, el trabajo antes mencionado sobre *La Persona*, y el cap. XII de la *Lógica*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938 (esta última obra escrita en colaboración con E. PUCCIARELLI).

2) Cfr. F. ROMERO, *Los problemas de la Filosofía de la Cultura*, página 8 y siguientes.

lo opone a "*psique*") [1]) ha cargado la materia para la realización de algún valor o fin (religioso, científico, estético, utilitario, vital, etcétera). Un ente sensible cualquiera, que el hombre toma para lograr un fin determinado, es ya un ente cultural. La cultura es la significación impresa al ser material por el hombre. El espíritu (en términos escolásticos: el entendimiento práctico y la voluntad) no puede tocar la realidad natural sensible sin transformarla en ente cultural. Un objeto material que el hombre emplea para algo (vgr.: una piedra para pisapapel) es ya un ente cultural: una materia sensible en que el espíritu coloca una forma (su "espíritu objetivo") para alcanzar un fin utilitario. Claro que el ejemplo es muy simple y el elemento natural es el que domina. Pero la gama de los entes culturales es enorme y recorre los más variados matices a medida que va preponderando el elemento espiritual y decreciendo el material. Así, los objetos artísticos de la arquitectura, de la pintura y de la música, el lenguaje, en que el elemento natural se adelgaza en un sonido y el espiritual llega a los conceptos más elevados del espíritu; los utensilios, los signos matemáticos y de la ciencia en general, los objetos litúrgicos de las religiones y mil otros más son superestructuras del espíritu en un elemento sensible, constituyen un *ente cultural*.

En unos, la forma espiritual está como superpuesta a la materia; en otros, la compenetra y llega a ser poco menos que inseparable de ella. Todo ente cultural es, pues, algo sensible o material objetivo y capaz de ser comprehendido por otro. El ente cultural es precisamente la emanación y objetivación del espíritu en la materia. El espíritu, es decir en términos tradicionales, los actos de la inteligencia y de la voluntad, inmanentes en la conciencia del propio sujeto, y, como tales, en sí mismos incomunicables, encuentran un vehículo de conducción y comunicación con otro espíritu mediante la materia sensible en el ente cultural. En él se encuentran los espíritus: el uno, objetivándose en un objeto sensible, captable por los demás; el otro, por la "*comprehensión*" de la sobrecarga espiritual de ese elemento sensible.

1) Cfr. *El puesto del hombre en el Cosmos*, pág. 73 y sgs.

Los diversos modos con que el espíritu se objetiva en la materia constituyen las "varias formaciones" del ente cultural. Cinco señala Hans Freyer [1]). Los hay que tienen sentido en sí mismos, estructurados en función de valores absolutos (entes culturales religiosos, científicos, filosóficos, estéticos); otros, se constituyen con relación esencial a otros a los que sirven y su comprehensión es imposible sin referirlos a éstos (son los utensilios); otros, como signos; otros, en forma jurídico-sociales, y, finalmente, existen entes culturales que la educación engendra como determinados tipos o manera de ser, pensar y obrar en las personas (vgr.: el militar). E. Spranger, en sus *Formas de vida* [2]), desarrolla largamente los seis tipos ideales o categorías de cultura personal a que se puede reducir la inmensa variedad de los tipos individuales. Son el "*homo œconomicus*", el "*homo æsteticus*", el "*homo theoreticus*", el "*homo politicus*", el "*homo socialis*" y el "*homo religiosus*". Entes de cultura personal-social serían también las diversas formaciones de Weltanschauung y Lebensanschauung (concepción del mundo y de la vida), encarnadas en los hombres de las diversas épocas, determinando toda su vida espiritual.

Objetivación o encarnación del espíritu, el ente de cultura es un producto esencialmente personal. De la persona nace y a la persona se dirige. Las formaciones culturales constituyen el mundo específicamente humano. La persona, que no es para el sistema que venimos exponiendo sino la unidad y totalidad del espíritu [3]), hemos visto que ocupa un lugar de mediador entre el

1) Cfr. F. Romero, *Los problemas de la Filosofía de la Cultura*, página 18 y siguientes.

2) *Formas de Vida y Etica, Revista de Occidente*, 1935, Madrid.

3) Cfr. Max Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos*, pág. 73 y sgs. En el c. VIII, n. 19 y sgs., del t. II de nuestra citada obra, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, encontrará el lector la exposición de esta teoría scheleriana de la persona.

mundo de los valores y el de la realidad (n. 13 y 14 de este capítulo). Ella opera siempre en función de valores. Esta intervención personal, esencialmente ética de captación y realización de valores, cuando debe encauzarse u objetivarse en la materia sensible engendra al ente cultural. Y como el mundo ético queda circunscrito al momento personal de la elección y decisión por un valor, síguese que el mundo de la cultura cae más allá del mundo ético, que se relaciona con éste por la persona que le da origen. En sí mismo el ente cultural es algo objetivo de un modo análogo al de los entes naturales, es *amoral*, aunque su producción y comprehensión se subordina a la ética en razón de la persona, en la cual solamente tienen sentido.

Producto de la persona, el ente cultural sólo puede ser "*comprehendido*" por la persona. Sólo el espíritu puede llegar con una "intuición comprehensiva" hasta el espíritu de otra persona objetivado en el elemento material que lo encarna. Frente a un *ser natural*, el hombre lo analiza y llega a *entender* más o menos lo que es. Frente a un *ser cultural*, la persona contempla y *comprehende* el "*valor*", el fin que en ese elemento sensible otra persona ha impreso. Esta diferencia de captar el ente natural y el ente cultural proviene de la manera diversa de ser de éstos. El ser natural está ahí, frente a la persona, como algo que le es extraño y que nada tiene que ver con ella. El ente cultural, en cambio, en lo que tiene de específico, en su significación o sobrecarga espiritual que entraña, es algo del propio espíritu, que en el objeto se encuentra a sí mismo. De ahí que, frente al ser natural, el espíritu *capta* y "*entiende*", mientras que, frente al ser cultural, descifra, *interpreta* y "*comprehende*" [1]).

El ente cultural se estructura como intermediario objetivo y

1) Cfr. F. Romero, *Guillermo Dilthey*, en *Humanidades*, sección Filosofía, 1930, pág. 167 y sgs., y sobre todo 178 y sgs., La Plata; y Arturo E. Sampay, *La "comprehensión" del estado en W. Dilthey*, en *Sapientia*, N.º 2, p. 107 y sgs., La Plata-Buenos Aires, 1946; y Eugenio Pucciarelli, *Introducción a la Filosofía de Dilthey*, Buenos Aires, 1944.

sensible entre dos personas: una, que lo realiza, que se encarna u objetiva en el elemento material, y otra, que, a través de éste, descifrando su sentido, llega hasta el núcleo inmanente de la primera, hasta ponerse en comunicación con ella, hasta su "*comprehensión*". En el momento de la comprehensión, el elemento sensible desaparece casi, para transparentar el espíritu que lleva sobre sí. El conjunto de los seres culturales constituye, por eso, el mundo propio de la persona. Sólo la persona puede engendrarlos, y sólo la persona interpretarlos, comprehenderlos como seres culturales. El animal, carente de espíritu, no tiene ni comprehende ente cultural alguno. Frente a él no capta sino lo material de su ser, no llega a lo espiritual: todos los entes para él son materiales [1]). Sin el mundo de la cultura, la persona se disminuiría, perdería su obrar específico y la condición de su propio desarrollo. No puede darse persona sin cultura, así como tampoco cultura sin persona (cfr. c. IV bis).

Seres naturales en su elemento sensible y espirituales en su aspecto comprehensible, los entes culturales no permanecen constantemente idénticos. Están sujetos a las modificaciones que el espíritu va introduciendo en ellos, con las cuales va como sobrecargando, y combinando constantemente el elemento espiritual. De ahí el progreso en los utensilios, en la técnica, en el idioma; los cambios de estilos y escuelas de arte, etc.

Las creaciones culturales sostienen a la persona en su propio desarrollo; sin ellas, ésta no podría alcanzar sino un nivel muy pobre de riqueza espiritual (conocimiento, virtud, etc.). Pero, a la vez, tales entes sufren las modificaciones que la persona constantemente va introduciendo en su comercio con ellos. Hay una interacción o influencia mutua constante entre la persona y los entes culturales. El nivel de desarrollo y perfección de ambos es mutuamente dependiente y solidario. En este sentido, la obra cultural

1) Cfr. Max Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos*, 1.ª parte, pág. 45 y sgs.

cambia constantemente—en progreso o regreso—, y, aunque en cada momento de su desarrollo es obra personal, en su conjunto es una obra también de la sociedad, que infinitamente la va modificando conforme a sus fines y modo de ser.

23. Esta es, en breve síntesis, la estructura del ente cultural, tal como la expone la filosofía contemporánea bajo la influencia de Dilthey y Max Scheler, sobre todo. Nadie podrá negar a esta interpretación del ente cultural ni su penetración analítica ni su orientación decididamente espiritualista, así como tampoco eludir la fascinación que ella ejerce sobre la inteligencia. Más aún: si prescindiendo por un momento de los fundamentos metafísicos del sistema, los cuales dan un alcance inadmisible a los términos que la expresan, la tamizamos a través de los principios tomistas, encontraremos esta teoría, más que falsa, incompleta y *desplazada* de su verdadero terreno, inmanente a la persona, hacia un mundo objetivo extrínseco a ella.

Vamos a comenzar indicando tan sólo la inconsciencia de algunos de sus fundamentos; señalaremos inmediatamente el carácter restrictivo de la cultura en esta concepción, para pasar luego a exponer, un tanto más ampliamente y de un modo directo, el problema de la cultura a la luz de los principios tomistas—verdaderos, como que están tomados del ser—, especialmente en su relación con el problema moral, que es el que aquí nos interesa ante todo. Y conforme al espíritu de Santo Tomás, no desdeñaremos incorporar a su síntesis aquellos elementos de esta brillante teoría contemporánea que signifiquen una verdadera contribución al problema de la cultura.

La teoría de la "*objetivación del espíritu*" es una herencia de Hegel. No nos vamos a detener a exponer el sistema de este filósofo. Recordemos tan sólo que esta objetivación no es sino el segundo momento *(antítesis)* en que el espíritu (tercer momento general de la Idea), logra desdoblarse en objeto en el seno de su propia inmanencia. La "*objetivación del espíritu*" viene, pues, cargada con un sentido eminentemente idealista trascendental. Es ver-

dad que la filosofía contemporánea no tiene por qué tomar esa expresión en el sentido hegeliano; pero es cierto que, por lo menos, no llega a darle un sentido realista de una "forma" o "idea" aristotélica, ἐνέργεια inmanente al ser trascendente; no llega al objeto cultural como algo *ontológico* y existente en *sí mismo* independiente del sujeto (espíritu subjetivo) y, por ende, al ente cultural, que, una vez estructurado, existe como una cosa en sí, más allá del pensamiento. En una palabra: el *objeto espiritual* encarnado en el ente cultural no tiene más trascendencia que el "*objeto*" del pensamiento (Husserl), o el "*valor*" de la facultad emotiva (Max Scheler), o, en una palabra, que el que le asigna de la escuela fenomenológica. Y entonces nos encontramos ante las mismas dificultades insalvables a que se ve abocado el "*objeto*", el "*valor*" y la "*persona*" de dicha escuela y que hemos apuntado en otros pasajes de esta obra (cfr. c. I, n. 2 y 4, y c. IV, n. 15). Como el "objeto", el "valor" y la "persona", tampoco el "espíritu objetivo" tiene sentido y puede mantenerse sino integrado en el concepto de "ser", de algo objetivo trascendente y en sí. Y tomada en este sentido metafísico, la expresión "objetivación del espíritu en función de valores" expresa la producción de una forma (elemento *inmaterial* determinante) producida bajo la dirección del espíritu humano (inteligencia y voluntad) en la *materia* sensible. Desde entonces, la fórmula que expresa la estructura del ente cultural no significa sino el concepto de obra de "*arte*" en el sentido aristotélico-escolástico. De hecho, veremos en seguida, el ente cultural en la metafísica tomista no es sino un "*artificiatum*". Es preciso, pues, reforzar en un sentido metafísico los fundamentos de la noción de ente cultural, si no queremos que ella se diluya enteramente, destituída del ser que la consolida.

Pero es necesario, además, centrar en su verdadero punto la noción de cultura, ampliando con ello su extensión. Es claro que si se vacía a la persona de su estructura substancial y se la reduce a un puro acto inobjetivante dirigido esencialmente fuera de sí mismo hacia la realización de valores en el objeto, la cultura, la

"objetivación del espíritu" o, mejor, según lo dicho, el producto del espíritu, sólo puede realizarse fuera de él en un ser sensible situado más allá de la persona misma actuante, o en una persona en cuanto su unidad espiritual es sensible, manifestable al exterior. Pero si la persona es un ser substancial y, por consiguiente, un ser en sí mismo *natural*—que no es lo mismo que material—, bien que, a diferencia de los demás seres materiales, dotado de espiritualidad con los caracteres inherentes a ésta, entonces no se ve por qué la cultura, el producto del espíritu, haya de realizarse tan sólo fuera de la persona como persona, y, por el contrario, cómo no haya de encontrarse en su inmanencia espiritual el centro mismo de su estructuración. Porque, en efecto, si un elemento sensible puede recibir esta carga inmaterial del espíritu, *a fortiori* la ha de poder recibir la propia persona substancial, tanto en sus facultades inferiores (orgánicas) como, sobre todo, en las superiores espirituales y específicas. Cultura significa la acción de ayudar al desarrollo de una naturaleza en dirección hacia un fin determinado por un ser inteligente, de acuerdo a sus facultades y capacidades específicas. Ahora bien: ¿por qué la persona, que es un ser substancial, no habrá de poder ayudarse a sí misma a *actuar* sus propias potencias, las espirituales sobre todo, con la adquisición de la perfección específica—Verdad y Bondad—a que naturalmente aspiran? Semejante obra de perfeccionamiento de las propias facultades espirituales, del ser inmanente de la propia persona, realiza con tanta más plenitud y perfección el concepto de cultura cuanto más supera la naturaleza espiritual personal a la naturaleza puramente material. Entonces aparece de manifiesto cómo el mundo de la cultura, en el sentido primordial de cultivo de la propia persona, y el mundo ético, lejos de yuxtaponerse y subordinarse como espíritu objetivo al subjetivo o personal, en el hombre se penetran íntimamente. La cultura humana se realiza en la propia persona, ante todo, con el obrar ético; no puede ésta obrar éticamente ni dirigirse a la conquista del último fin del hombre sin labrar su propia cultura, así como es imposible una

cultura completa sin el desarrollo de la rectitud moral de la persona. La filosofía contemporánea encierra, pues, a la cultura dentro de los límites conceptuales del arte, de la obra humana de perfeccionamiento de algo exterior al propio hombre (cfr. c. II, n. 3); y si es moral, sólo lo es por dependencia de la persona que la realiza, por el momento de realización y no por la obra realizada, excluída expresamente de la propia persona. *La cultura ha de comprender todo el ámbito a que se extiende la actitud práctica* de la voluntad directa e indirectamente mediante las facultades que se le subordinan. Se extiende, por ende, a los dominios no sólo del *hacer*, sino también, y principalmente, del *obrar*, objetos de la actividad práctica [1]). En todo este sector, la acción de la voluntad puede y debe intervenir haciendo cultura no sólo fuera de sí, en la elaboración de entes culturales, sino en el propio ser humano, conduciendo las diversas facultades a su desarrollo natural con subordinación al desenvolvimiento específico del hombre, de que ella, ante todo, debe, ocuparse procurando la perfección de la inteligencia de sí misma. No se ve por qué la cultura haya de tener un substratum sensible y exterior al hombre, tal como lo quiere la filosofía contemporánea, y, por el contrario, no haya de centrarse, ante todo, en la misma persona espiritual. Una tal limitación del campo cultural depende de la noción restrictiva de persona adoptada como puro acto objetivante y realizante de valores, sin substrato substancial en sí misma. Si devolvemos a la persona su realidad substancial, que realmente posee (cfr. más arriba números 15 y 16), con ella penetrará la cultura en su propia inmanencia y la cultura en el sentido más estricto, como pasamos a ver en el número siguiente de un modo más preciso con la exposición directa del concepto de cultura en la filosofía realista de Santo Tomás.

[1] Sobre el ámbito de la *actividad práctica* y su doble dominio de *obrar y hacer*, nos hemos ocupado en nuestro libro, *Lo eterno y lo temporal en en el arte*, II parte, c. I, C. E .P., Buenos Aires, 1942, y en *El Arte Cristiano*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1946.

24. El hombre no puede alcanzar la realidad sino por el conocimiento (c. I, n. 4). Pero una vez ahí, frente a la realidad, una de dos: o se detiene en su aprehensión objetiva en una actitud teorética (θεωρέω, contemplar) o especulativa (*speculor*, mirar), o bien subordina ese conocimiento a un fin *como medio* de que se vale para captarlo y ordenarse a él, en una actitud práctica (cfr. c. II). Esta segunda actitud frente a la realidad cabe, ante todo, en un ser que, no poseyendo su plenitud ontológica, sale de sí mismo en su busca. La condición práctica humana tiene, pues, su punto de origen en la limitación e imperfección de un ser que encuentra su perfección, es decir, su fin o bien supremo fuera de sí mismo (cfr. c. III). Si ella entraña una perfección por cuanto encamina al sujeto hacia su plenitud ontológica, implica evidentemente una imperfección en cuanto ella es índice de que no la posee en sí mismo. Ni la nada ni el Acto puro poseen practicidad en el sentido de movimiento hacia su propia perfección. La actividad práctica de Dios sólo tiene sentido frente a los seres creados. La practicidad es el índice del *estado vial* del hombre en la presente vida, es el medio que le puede acercar a su último fin: el bien en sí e infinito. La distancia entre el ser actual del hombre y su plenitud en la posesión de su bien mide el recorrido de su practicidad. El perfeccionamiento, o sea, el acercarse hacia su perfección definitiva por el desarrollo o actuación de sus facultades espirituales (y de las demás en cuanto al de ésta conduce), demarca el dominio de la ética, el dominio *práctico* (πράττω, obrar), estrictamente tal, que constituye el objeto de la filosofía moral, "*Etica*", "*Económica*" y "*Política*", como la divide Aristóteles, según que mire al desarrollo humano de la persona en sí misma o del individuo como miembro de la sociedad familiar o civil, respectivamente. La práctica se refiere, pues, al recorrido del apetito espiritual o voluntad del hombre, persona individual y miembro de la sociedad, hacia su fin o bien mediante su obrar. Aun la actividad intelectual, que en cuanto contemplativa de un objeto es especulativa, en cuanto dirige al apetito espiritual y aun en cuanto *tiende* hacia su fin o bien específico, la ver-

dad, entra bajo el dominio de la voluntad y participa, en cierta medida, del orden práctico.

Pero el hombre no es sólo ser espiritual, sino compuesto de alma y cuerpo, y necesita perfeccionarse aun bajo el aspecto orgánico de su naturaleza; más aún: su perfeccionamiento espiritual en el obrar ha de hacerse muchas veces a través y mediante las facultades inferiores dependientes de la materia. Ahora bien: semejante perfeccionamiento requiere el concurso de otros seres materiales que le presten su cooperación. Para subordinarlos a este fin aprovechando sus fuerzas y demás cualidades, el hombre les imprime la condición de *medios*, informándolos con esta *intención* espiritual. Para reducirlos a esa condición de *medios* colaboradores de su propia perfección, el hombre debe modificarlos, imprimirles una *forma accidental*, ya estable (vgr.: una máquina), ya transitoria por su sola aplicación (vgr.: una piedra usada como pisapapel). Este dominio en la conducción de las cosas naturales y de sus fuerzas a determinados fines o bienes extrínsecos a ellas (vgr.: un utensilio), los cuales, a su vez, se subordinan al bien intrínseco del hombre, constituye el dominio *poiético* u operativo (ποιέω, *hacer*) estrictamente tal (cfr. c. II, n. 3). El obrar (la Moral, orden *práctico* estrictamente tal) se relaciona inmediatamente con el fin intrínseco del hombre; el *hacer* u *operar* (el *Arte* y la *Técnica*, orden *poiético* o práctico en sentido lato) se dirige al fin de la obra misma, a un fin, por ende, extrínseco al hombre y sólo subordinable a él. Todo este sector práctico de la actividad humana, que en cuanto actividad humana no deja de pertenecer a la moral, en cuanto dirigido a un fin externo al hombre constituye el objeto del "*arte*" en el sentido amplio de esta palabra, tal como la entendían Aristóteles y los escolásticos, y que hoy comprende todo el ámbito de la *Técnica* y del *Arte* estrictamente tal (cfr. capítulo II, n. 3).

25. El orden de la *técnica* y del *arte*, aunque subordinado al orden de la actividad humana que lo realiza y del fin extrínseco a que definitivamente se ordena: el bien del hombre—subordina-

do a la moral, por ende—constituye en su própio sector un orden autónomo con su propio fin intrínseco especificante y, por consiguiente, *amoral*. Una actividad humana podrá ser de gran valor técnico y de ningún valor y aun de positivo mal moral, y viceversa. En el dominio del "*arte*" (también en el de las bellas artes) y de la *técnica*, en general, la actividad es buena o mala en sí objetiva y técnicamente, según responda o no al fin de la obra, independientemente del fin del *obrar* humano que la determina; como, a su vez, este obrar o acción humana es buena o mala moralmente, según responda o no al último fin del hombre.

Sin embargo, se trata de una *autonomía* del arte respecto a la moral y *no de una independencia*. Porque si dentro de sus propios fines se dirige por sus propias normas, como determinado por la actividad espiritual del hombre para facilitar su propio desarrollo y el de los demás, el arte y la técnica quedan *subordinados* a la moral [1]). Por ello, operaciones técnicamente valiosas deben ser reprobadas y excluídas de la sociedad humana como opuestas al bien superior del hombre y, consiguientemente, a la moral. El liberalismo no sólo dió autonomía, sino independencia absoluta al dominio de la técnica, que, desarticulada del bien del hombre, ha acabado, por una lógica interna paradojal, arruinando al propio hombre, a cuyo fin o bien supremo debía servir. Una obra de arte, que hace peligrar el bien espiritual y específico del hombre, por auténtico que sea su valor artístico, es reprobable en su ejecución y en su exhibición; como lo es un trabajo, técnicamente irreprochable, que atente contra la condición humana del obrero que debe realizarlo. Y como no se puede conculcar impunemente la subordinación del fin técnico al fin humano, toda la valiosa contribución de la industria mecánica del último siglo, que, subordinada al fin humano, estaba destinada a ahorrar los esfuerzos físicos del

1) Cfr. nuestros trabajos, *Relaciones del arte y de la moral*, publicado en la revista *Criterio* del 18 de abril del año 1940 y *Arte Cristiano*, citado un poco más arriba.

hombre en favor de su mayor desarrollo espiritual, no ha hecho sino someter *inhumanamente* al hombre a su propio fin técnico. En lugar de cultivar o humanizar al hombre, el hombre por la técnica, ésta no ha hecho sino deshumanizarle, convirtiéndole en una máquina, con el desconocimiento y el atropello de su persona y fin espirituales. El medio que era la técnica se ha convertido en fin, conculcando el verdadero fin espiritual del hombre. Ninguna cultura puede desatender actualmente los medios técnicos que la secunden en su obra; pero ello ha de ser con la condición de no olvidar su condición de *medios* y su esencial subordinación al bien o *fin* supremo del hombre, so pena de arrasar con la más auténtica y específica cultura y bien humanos.

26. Porque la cultura comprende el desarrollo de todas las facultades humanas bajo la hegemonía de las espirituales y de su específica perfección, a las que las demás sirven, ha de abarcar los dos planos en que se desarrolla la actividad práctica, específicamente humana, del *obrar* y del *hacer*, la perfección intrínsecamente humana y la de los entes que el hombre crea para hacerlos servir a su propio fin. Y ha de comprender ambos sectores subordinando el "arte" o técnica a la moral, conforme a las exigencias de la naturaleza del *ser* del arte y del *ser* moral, según lo acabamos de exponer. Contra la filosofía contemporánea, que restringe lo cultural al dominio del "espíritu objetivo", o sea, en términos escolásticos, a los productos del arte, toda auténtica cultura ha de comprender, ante todo, a la misma persona humana. Esta obra de "cultura" estrictamente tal, de desarrollo ontológico del hombre, ha de abarcar el perfeccionamiento de sus facultades espirituales, introduciendo en ellas, bajo la dirección de la inteligencia, un *triple orden* que las encauce hacia su plenitud: 1) el orden de sus conceptos *(lógica)*, 2) el orden del mundo y del ser en general captado por el conocimiento especulativo, ciencias y filosofía teoréticas, según los tres grados de la abstracción: a) *filosofía natural y ciencias empíricas*, b) *ciencias matemáticas*, c) *metafísica general y especial* (Teodicea y Crítica) y 3) el orden práctico moral en

los actos humanos de nuestra voluntad como individuos y como miembros de la sociedad familiar y política, tanto en su aspecto especulativo *(Etica, Economía y Política)* como estrictamente práctico, de decisión y ejecución, y poiético de nuestras facultades ejecutoras *(actividad artística)* [1]). Los entes culturales estrictamente tales son, pues, estos tres seres o bienes que conducen al hombre al perfeccionamiento de su ser específico: a) *el ser del orden de sus ideas;* b) *el ser de las cosas extrínsecas a él y, ante todo, el Ser Infinito de Dios, como Verdad, del que se posesiona por el conocimiento,* y c) *el ser de las cosas y primordialmente el de Dios, como Bien, que alcanza por sus actos de amor y sumisión de su voluntad,* es decir, el ser del orden de su actividad práctica. Por la posesión de estos seres o bienes el hombre lleva a cabo su desarrollo inmanente, específico, *actualiza* la perfección de sus potencias en la obtención de sus objetos y realiza así su cultura espiritual personal, vale decir, su auténtica cultura humana.

Más aún: la determinación de los entes culturales exteriores al hombre ni siquiera tiene sentido como obra cultural si no es con subordinación y orientación a esta cultura intrínseca del hombre, *derivada de su último fin,* a la que aquéllos, esencialmente, sirven como *medios.*

La cultura, por eso, lejos de erigirse exclusivamente en un orden objetivo-material, no se realiza sino, ante todo, en la inmanencia de la propia persona. Los seres sensibles, productos culturales del arte y técnica, no participan de la noción de cultura sino como *expresión* y como *medio* ordenado a la plenitud espiritual intrínseca del hombre. El foco cultural esencial y verdadero es el espiritual del hombre. Los demás sectores sólo lo son en cuanto, subordinándose a él, le sirven como *medios* [2]).

[1]) Cfr. S. Tomás, *In decem libros Ethicorum Aristotelis,* L. I, lec. I, p. 2 y sgs., Marietti, Turín, 1934.

[2]) Cfr. M. Grabmann, *Thomas von Aquin Kulturphilosophie,* p. 109-110, donde el autor hace ver cómo S. Tomás colocó el "valor cultural absoluto"

La obra de cultura consiste, pues, en ir perfeccionando más y más los entes del "arte" con subordinación y ordenación al fin espiritual del hombre, para que más le faciliten su intrínseca obra de perfeccionamiento espiritual; pero, sobre todo, en ir cubriendo la distancia que media entre el *ser natural,* que le es dado al hombre al comienzo de su existencia, y el ser de la *plenitud* de su forma, alcanzado en la posesión del último fin, hacia la cual esencialmente se dirige, pero con libertad de elección de *medios* y con peligro, por ende, de apartarse *de hecho* de ella. La obra cultural, como encauzamiento activo hacia la perfección humana, ha de dirigir al hombre por su verdadero y único cauce, en esta conquista de la plenitud de su forma o naturaleza específica, en busca del objeto o bien que la realiza [1]). Ha de descubrir y tener presente este fin último, esta perfección suprema del hombre que ilumina el camino por donde debe él encarrilarse, para conducirle con claridad y firmeza hacia su consecución, apartándolo de otros senderos, que, desviándole de ese fin, arruinan, por eso mismo, su genuino desarrollo y su verdadera cultura humana. El problema de la cultura, como se ve, coincide—al menos en su mejor parte—con el problema moral. Aun el desarrollo de la inteligencia—el cultivo de las ciencias y de la filosofía—entra dentro de la cultura bajo la dirección práctica de la moral, que organiza el desarrollo jerárquico de las múltiples facetas humanas dentro de la unidad del hombre.

La restricción del ente de cultura al orden material y la evacuación de lo cultural del plano mismo de la persona ha podido crear esta distinción y aun separación de dominios de la moral y de lo cultural en la filosofía contemporánea. Desde que el concepto de cultura se lleva al terreno estrictamente humano, al de la inma-

en la "unión con Dios", al cual valor se subordinan y ordenan todos los demas (o nuestra traducción de esta obra, 2.ª ed. castellana, Poblet, Buenos Aires, 1948).

[1]) Cfr. B. Reiser, *De Cultura et Philosophia Culturae,* en *Strena Garrigou-Lagrange,* p. 379 y sgs., Roma, 1937.

nencia personal, comprende, ante todo, el perfeccionamiento moral. Desarrollar las facultades humanas, llevarlas hacia su plenitud, en una palabra: hacer cultura estrictamente tal, no es sino llevar al hombre hacia su último fin intrínseco, hacia su felicidad, con la consiguiente gloria formal de Dios, es hacer obra de perfeccionamiento ético. Más aún: el orden cultural del "arte" o técnica, extrínseco al hombre, aunque en sí mismo no es moral, según dejamos expuesto en el número anterior, sin embargo, está todo él determinado en vista de la perfección humana y, consiguientemente, del orden moral. También la obra de cultura de las facultades inferiores del hombre (a las cuales ayudan precisamente de un modo directo los entes de la técnica), como necesarias y consecuentes al desarrollo espiritual de la persona, se integra en la acción cultural específicamente humana, y ética por ende, desde que ellas, por sus *mismos fines*, están esencialmente dirigidas como *medios* al fin específico humano y se subordinan esencialmente a él (cfr. capítulo III, n. 11). La misma perfección espiritual y moral del hombre es quien reclama el desenvolvimiento de las potencias inferiores que sirven y se dirigen al bien de las superiores y de los medios técnicos necesarios o convenientes a aquél. Sin embargo, para que esta cultura del cuerpo y de las facultades orgánicas y sensibles del hombre, junto con la de los medios técnicos exteriores, sea *humana*, debe estar toda ella dirigida y subordinada a su perfección espiritual, y toda ésta, a la perfección moral. La obra de cultura específicamente humana, en última instancia, coincide con la obra de perfección moral, que comprende todas las demás. La cultura abarca, pues, el perfeccionamiento interno de la persona, de todas sus facultades, sobre todo de las espirituales, bajo la dirección del acto humano o moral, y el técnico de los medios materiales con subordinación a aquél. El dominio espiritual ético y "artístico", en cuanto implican desarrollo, constituyen la cultura. La distancia que va de la persona inicialmente dada hasta su plenitud se recorre por la actualización de las potencias de aquélla bajo la dirección de la norma moral, que no es sino la norma de

la perfección humana (cfr. c. VI), confundiéndose de este modo la dimensión ética con la dimensión cultural.

Otro tanto habría que decir de la técnica que va desde el ser natural al ser "artefactum": también es una dimensión cultural. Y si, como dijimos en el número anterior, todo el dominio del arte se somete y se encauza hacia el ético, síguese que la obra de cultura o desarrollo del primero, autónoma en su sector, queda subordinada a la del segundo. Y en este sentido, *toda la obra cultural entra en la ética, es ética y, como tal, sometida a la norma moral*, que vamos luego a precisar (cfr. c. VI).

Dejamos expuesto que el dominio práctico abarca la actividad humana dirigida hacia el fin, ya de la persona individual, ya de la persona como miembro de la sociedad familiar, civil y también de otras sociedades (vgr.: sobrenatural obligatoria: la Iglesia, y convencionales). La cultura se extenderá a todos estos órdenes y a los técnicos correspondientes, desarrollando al hombre bajo sus diversos aspectos, actualizando sus diversas potencias, que miran a estos diferentes fines de acuerdo a su jerarquía ontológica. Pero como la misma sociedad, a la cual se somete el hombre como individuo o parte de un todo, se dirige como *medio* al último fin *personal* del hombre, síguese que la cultura social, a la cual se subordina la individual, ha de servir, en definitiva, a la personal [1]).

1) Los escolásticos antiguos trataron larga y profundamente del problema de la cultura en diversos tratados: en la doctrina de la potencia y acto (en Ontología), del arte y los artificiados (en Filosofía natural) y de las facultades y sus objetos formales (en Psicología), y, sobre todo, en la doctrina del último fin del hombre como término de su movimiento hacia su felicidad (en Etica). Actualmente se está iniciando una *traducción* de estas nociones en *términos de la filosofía de la cultura*. Además de los manuales modernos, tales como el citado de DONAT (*Etica*, t. 1.°, n. 92 y sgs. de la 5.ª edic.), que ya tratan expresamente de la cultura, se han escrito numerosas monografías al respecto, algunas muy valiosas. De ellas citaremos las principales que conocemos: 1) AGUSTÍN FISCHER-COBRIE, *Quid S. Thomas de Cultura doceat* (*Qué enseña S. Tomás sobre la cultura*), en

27. Hemos estudiado el acto espiritual del hombre en su es*tructura psicológica* y dentro del cuadro de la persona y de la cultura que él implica. Antes de pasar a determinar la norma moral

Xenia Thomistica, t. I, pág. 533-551, Roma, 1925. 2) B. Reiser, *De cultura et philosophia culturae* (*La Cultura y Filosofía de la Cultura*), en *Strena Garrigou-Lagrange*, obra publicada por la revista *Angelicum* en homenaje al R. P. R. Garrigou-Lagrange, pág. 355-416, Roma, 1937. En este trabajo se aborda con toda claridad y método los diversos problemas de la cultura y sus causas. 3) Posteriormente, el mismo autor ha retomado el tema en *Studia Anselmiana*, n. 7 y 8 de 1938, Roma, pág. 269 y sgs., con el título, *De legibus culturae* (*Las Leyes de la Cultura*). 4) M. Grabmann, *Thomas von Aquin Kulturphilosophie*, Beno Filser, Ausburg, 1925 (traducción castellana de Octavio Nicolás Derisi, 2.ª ed., Poblet, Buenos Aires, 1948). 5) J. Maritain, *De Régime temporel et de la liberté*, c. II: *Religion et culture II*, pág. 87 y sgs., Desclée de Brouwer, et Cie., París, 1933. 6) J. Maritain, *Religion et Culture*, Desclée de Brouwer y Cie., París, 1930. 7) J. R. Sepich, *Sobre Inteligencia y Cultura*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1938. 8) Nuestro artículo, *Para una Universidad cultural*, publicado en *Criterio* el 8 de diciembre de 1938, y posterior y ampliamente en *Las dimensiones de la Persona y el ámbito de la Cultura*, en la revista *Humanidades*, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 1948, y que incluímos a continuación, en esta segunda edición de la presente obra, como c. IV bis.

En su vigorosa conferencia sobre *El Saber y la Cultura* (Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939), M. Scheler, como en casi todos los puntos centrales de su sistema y a pesar del espíritu opuesto al realismo de S. Tomás que lo anima, también en la noción de cultura adopta una posición que se aproxima a la que acabamos de defender. Opone él el saber que se posee como algo añadido a nosotros, no asimilado, y el "saber culto" que es "un saber convertido en segunda naturaleza y plenamente adaptado al problema concreto y requerimiento de la hora—ceñido como piel natural, no como un traje confeccionado; no es una "aplicación" de conceptos, reglas y leyes a los hechos, sino un tener y ver directamente las cosas con una forma y determinadas relaciones de sentido" (pág. 53). "Este saber esencial se ha convertido en forma y regla de concepción" (pág. 54). Ese "saber culto", asimilado y hecho carne propia, va acompañado de otras formas espirituales (del amor, del gusto estético, de la valoración, etc.), que varían históricamente. El saber nunca existe "por el saber mismo" (pág. 65). El "saber culto" sirve "al devenir" y "pleno desenvolvimiento de la persona que sabe" (pág. 64). En oposición a este saber culto (de China y Grecia) existe el

que él, como medio para el fin, exige (cfr. n. 10 de este c.), sus constitutivos y caracteres, vamos a detenernos a analizar ese acto espiritual tal como se presenta a nuestra conciencia *como acto*

"saber de salvación" (de la India), "cuyo fin es la Divinidad" (pág. 64), y el "saber de la ciencia positiva", el "saber de dominio" o de resultados prácticos, propio de occidente (pág. 64).

Como se ve, el "saber culto" y, en general, las demás formas espirituales que lo acompañan (amor, valoración, etc.), pertenecen a la categoría del *ser* de la persona, tienen por fin el desenvolvimiento o actualización del espíritu. Ahora bien, volcado este pensamiento scheleriano acerca del saber culto en una concepción de espíritu realista o metafísico, lo encontraríamos en perfecta coincidencia con el nuestro. Nuestras diferencias están en otros puntos más hondos, en los fundamentos metafísicos ya señalados en los diversos pasajes de esta obra (cfr. c. I, n. 4 y 5; c. II, n. 3 y c. IV, n. 13 y 15). Pero si prescindimos de ellos nos encontraríamos en un plano de coincidencia sobre la noción fundamental que nos ocupa. La cultura no es sino el desarrollo del hombre por la vía del espíritu (de su forma específica), la actualización de las perfecciones de sus facultades superiores, que implica armónicamente también el de las inferiores.

Sólo que este "saber culto" y "esta cultura humana" no se cierra y termina en el hombre mismo, no tiene sentido en sí misma, sino que *inmanente al hombre*, sólo logra su plenitud con la posesión del *Ser trascendente*, como hemos visto (C. III), al que dice relación esencial, como a su Fin último y Bien supremo. En este sentido el "saber de salvación", de que habla M. Scheler, purificado del matiz panteísta que lo afecta, lejos de contraponerse, no sería sino la culminación necesaria del "saber culto" y de la cultura humana en general. La plenitud de perfección humana específica, a que, como a término final, conduce la cultura bien entendida (cfr. n. 26), se logra por la posición del Ser infinito de Dios, pero de Dios trascendente y distinto de nosotros y no, como afirma M. Scheler *), por la identificación o descubrimiento de la divinidad en nuestra propia conciencia, como un término de nuestra evolución espiritual inmanente. El "saber de salvación" no sería sino el término del "saber culto" y, en general, de la cultura humana.

Sin perder en nada su estimable valor estas contribuciones de M. Scheler al problema de la cultura, como muchos otros y aun casi todas las de su sistema antropológico-moral, lograrían firme consistencia ontológica c

*) *El puesto del hombre en el Cosmos*, p. 163 y sgs., Losada, Buenos Aires, 1938.

moral, reservando para más adelante su constitución intrínseca (cfr. c. X). Porque el acto moral puede ser considerado, en general, en sus rasgos inmediatos ya constituídos que presenta, o en su estructuración como captación de la norma moral universal objetiva y como adaptación práctica del acto particular libre a sus exigencias. En el capítulo V nos ocuparemos del acto moral sólo en el primer sentido, dejando el segundo para después, cuando tratemos de la participación del orden moral objetivo por parte de cada individuo en la organización subjetiva del acto moral concreto en el seno de la conciencia, mediante la captación y aplicación de la norma moral en cada situación práctica (c. X).

Pero antes, en esta segunda edición, añadimos un capítulo IV bis, en que ampliamos y profundizamos el agudo y actual problema de la persona y de la cultura.

intelectual, al reintegrarse al ser, del que las ha subrepticiamente despojado para afectarlas de una radical endeblez fenomenológica.

Y una vez más vemos confirmado el "poder de asimilación del tomismo" **) respecto a las auténticas contribuciones de los demás sistemas, no por un eclecticismo fácil, sino por su inserción en el ser, que lo nutre y vitaliza, del que se deriva toda verdad, aun la de aquellas concepciones filosóficas que expresamente de él reniegan.

**) Cfr. C. I, n. 2. Véase GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Thomisme et la philosophie contemporaine*, conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires el año 1938 y publicada en castellano en la revista *Sol y Luna*, n. 1, Buenos Aires, 1938; y en francés en la *Revue Thomiste*, n. 2, de 1939, pág. 271 y sgs., con el título de *La puissance d'assimilation du Thomisme*.

CAPITULO IV BIS

LAS DIMENSIONES DE LA PERSONA Y EL AMBITO DE LA CULTURA

I

SER MATERIAL Y SER ESPIRITUAL

1. Los seres materiales llegan a existir y dejan de existir sin ningún problema de su existencia. Existen como si no existiesen. Carecen de la conciencia de su ser en el mundo. Si por absurdo [1]) no existiese más que el mundo material, la nada absoluta no se habría modificado gran cosa, pues habría un mundo sin saberse a sí mismo ni tener conciencia de su existencia.

Con la sensación, en el animal despunta el atisbo de una conciencia crepuscular. El animal conoce concretamente las cosas, y en ese mismo acto de conocimiento cobra conciencia, del mismo modo, su propio ser; pero no aprehende formalmente en su *objetividad*—es decir, como distinta y enfrentada a su propia realidad subjetiva—la realidad del mundo y, por la misma razón, la reali-

1) Decimos "por absurdo", porque nada podría existir si no existiese la Existencia *a se*, divina, esencialmente inteligente, como se verá luego.

dad intrínseca de su ser en su subjetividad correlativa a aquélla. Por eso no hay en él captación formal o expresa del yo y del no-yo —mundo y Dios—, sino percepción confusa y concreta de ambos. De aquí que el animal no pueda reflexionar y tomarse a sí mismo como *objeto* de su conocimiento. Le falta distancia y perspectiva suficiente para la aprehensión de la dualidad de subjeto-objeto.

Recién con el hombre la realidad, aparece ante él en toda su significación óntica como *ser*. No sólo percibe las cosas exteriores y el propio ser interior, sino que las capta como tales, como *objeto* o realidad distinta de la suya, como un *ser distinto, puesto delante de su propio ser (ob-jectum)*, y, consiguiente y correlativamente, llega a tomar conciencia de su realidad subjetiva, de su *ser* propio como tal y distinto del *ser* de las demás cosas, como *sujeto* estrictamente tal. Con la conciencia intelectiva, el sujeto se ilumina y esclarece a sí mismo como *yo* frente a toda la realidad.

En íntima dependencia con ese rasgo fundamental de la conciencia y conocimiento inteligible, que distingue y separa el mundo propio del hombre del todo inferior a él, también la actividad de los seres materiales, hasta el animal inclusive, se diferencia esencialmente de la actividad específicamente humana. Sujeta como está al determinismo de leyes necesarias—físicas, químicas, biológicas e instintivas—que la empobrecen, encaminándola ineludiblemente por un cauce incambiable, no cabe en la actividad material modificación alguna posible proveniente de sí misma sobre la propia realidad subjetiva y objetiva de las cosas exteriores. Su dirección está necesariamente predeterminada por leyes naturales inexorables. Todo es natural, por eso, y uniforme en tales seres, sin problemas estrictamente tales, sin progreso ni regreso en el desarrollo de su propio ser y del mundo. La abeja de hoy es igual que todas las demás de su especie, y realiza su obra admirable lo mismo que una de hace mil años.

La actividad específicamente humana, en cambio, se presenta multiforme y exenta de tal determinismo, *libre* y, como tal, capaz

de modificar en un sentido o en otro la propia realidad intrínseca y la del mundo circunstante. Un hombre de hoy—fuera de sus constitutivos esenciales específicos—no es necesariamente lo mismo que todos los demás ni tampoco que los de otras generaciones: puede ser *mejor* y también *peor* en su conducta humana, tiene en sus manos el *humanizarse* más o menos, es decir, intensificar o decrecer en su vida espiritual. Tampoco es el mismo su mundo circunstante, modificado por su actividad artístico-técnica, sino en continuo cambio.

2. Ahora bien: este mundo exclusivamente humano, en el cual se mueve el hombre en razón de lo que de específico o de hombre tiene: 1) de contemplación del *ser* formalmente tal de las cosas exteriores a él—mundo y Dios—y de la propia realidad intrínseca, en una palabra: esta conciencia del *sujeto (yo)* frente a la realidad correlativa al mundo circunstante del *objeto;* 2) de actividad libre y dueña, por ende, de sí misma y de modificarse en un sentido o en otro—*bueno* o *malo*—, ordenándose hacia el verdadero o falso bien o fin del hombre; 3) y de actividad capaz de cambiar la realidad exterior para hacerla servir a uno u otro bien, también exterior, pero subordinado al bien del hombre; o, en otros términos: el ámbito 1) de la *gnoseología y de la metafísica* (ontología y teodicea), 2) de la *moral y religión* y 3) del *arte y de la técnica,* constituyen el *mundo propio de la persona humana y de la cultura.* Nos interesa sobremanera determinar las raíces de donde brota y en que se nutre este mundo específicamente humano, el clima y la atmósfera propia y exclusiva en que nace, vive, se mueve y se desarrolla la persona humana; aprehender el orden y conexión ontológica en que se organizan estas diversas dimensiones del mundo de la persona humana, el sentido y alcance metafísico y la finalidad y término de semejante mundo, así como su integración en una visión metafísica más amplia de la persona en general, de lo que podríamos llamar la persona en sí.

Tal el objeto de nuestro propósito en el presente estudio.

II

LA INMATERIALIDAD, CONSTITUTIVO DEL CONOCIMIENTO, COGNOSCIBILIDAD Y CONCIENCIA DE SÍ

3. Un análisis objetivo de nuestra conciencia nos revela al conocimiento—nos referimos siempre al intelectivo preferente, si no exclusivamente—como la aprehensión de una forma o esencia *distinta* de la propia. En el acto cognoscitivo existe, a la vez, el acto de otro ser que el propio, en cuanto *otro* u *objeto*. Una forma distinta de la propia coexiste con ésta sin identificarse realmente con ella. A diferencia de la forma recibida *subjetivamente* por la materia para formar con ella un compuesto distinto de ambas, la forma o esencia conocida es recibida *objetivamente*, es decir, sin entrar en composición con el sujeto ni identificarse real, sino sólo intencionalmente con él, coexistiendo en su propio acto como distinto de él, como *objectum*.

Semejante identidad *objetiva* con una forma distinta de la propia, por cual en el mismo y único acto de conocimiento existe, además, otra forma o esencia en cuanto *otra* u *objeto*, es fruto de una sobreabundancia óntica del acto cognoscente, el cual tiene existencia para el ser del propio acto y ajeno.

Ahora bien: tal riqueza y abundancia óntica del cognoscente sólo puede proceder de la eminencia de su propia forma sobre la materia o, más brevemente, de su *inmaterialidad*.

Y, en verdad, conocer no es sino la captación inmaterial de otra forma. Cuando una forma determina a una materia es recibida por ella material o subjetivamente como su propio acto esencial determinante, como acto de su potencia, con el que forma un compuesto. Y, por ende, para que una forma no sea recibida de este modo, como en un sujeto o *materialmente*, sin formar un compuesto y conservándose distinta de él, menester es que sea recibida y exista no en la materia, sino inmaterialmente, es decir, en la forma o acto de otro ser.

Cuanto más inmaterial o acto es un ser, menos coartado está por el no-ser de la potencia, más rico es en existencia y más capacitado, por ende, para recibir en su propio acto la realidad ajena como tal, como confiriéndole de la abundancia de su propia existencia en su alteridad objetiva e identificarse así intencionalmente con ella—sujeto-objeto—en la unidad desbordante de su propio acto.

El conocimiento, como sobreabundancia de un ser, que no se limita a su propia forma o acto, sino que se enriquece con la forma de otros en cuanto *otros* [1]), se constituye por la *inmaterialidad* de la propia forma cognoscente, por su eminencia y liberación del no-ser de la materia, más en general, del acto sobre la potencia [2]). Un análisis directo sobre el conocimiento nos lo ha hecho aprehender como una posesión e identidad del acto cognoscente con el objeto en cuanto objeto u *otro* distinto del propio acto. Ahora bien: semejante modo de aprehender la forma o esencia objetiva es precisamente la opuesta a la material. La materia recibe pasivamente, como sujeto (en este sentido, *subjetivamente)*, una forma, constituyendo con ella—sin identificarse—un compuesto. Si, pues, el conocimiento es una aprehensión de la forma de un modo no *subjetivo o material* y opuesto a él, será una captación *inmaterial u* objetiva de la misma, y el conocimiento se constituirá, por ende, esencialmente por la inmaterialidad. *Conocer es aprehensión inmaterial de una forma o ser.* Y comoquiera que lo material es la potencia o no-ser de la esencia y lo inmaterial es la forma o ser de la esencia, el acto o perfección de la misma, llegamos a una con-

1) SANTO TOMÁS, *De Verit.*, II, 2.

2) *Materia* y *forma* son potencia y acto de la esencia de los seres materiales. En cambio, *potencia y acto* son los constitutivos esenciales de toda realidad finita, incluso de los seres puramente espirituales. Sólo Dios es *Acto puro*, exento de todo principio potencial. El acto es el principio determinante o constitutivo de una realidad; la potencia, en cambio, es su principio indeterminado, la capacidad receptiva y limitante, el no-ser del acto.

clusión mucho más amplia: de que el *constitutivo esencial o esencia misma del conocimiento es el acto o perfección del ser.*

En la medida, pues, en que el ser se libera de la materia y, más general, de la potencia o no-ser que lo coarta, alcanzando grados cada vez más elevados del acto o perfección, llega primero al nivel indispensable de inmaterialidad o acto para el conocimiento imperfecto de los objetos concretos sin distinción expresa de sujeto y objeto (conocimiento sensitivo), y luego, a la inmaterialidad total o espiritualidad, que confiere al cognoscente la aprehensión de las esencias necesarias y universales, como *objetos,* junto con la clara conciencia correlativa de sí mismo, como *sujeto;* dentro de la cual va ascendiendo desde la espiritualidad de la inteligencia del alma humana—compuesta de esencia y existencia, como la de todo ser creado, y unida, además, a la pura potencia de la materia—, pasando por la serie innumerable de inteligencias de los puros espíritus creados—los ángeles de la revelación cristiana—, compuestos de esencia y existencia, pero sin referencia alguna a la pura potencia material, para alcanzar en Dios no sólo la cima de la espiritualidad plena, sino aún más, la perfección infinita del Acto puro, pura Existencia sin mezcla de potencia o no-ser alguno, ni siquiera de la esencia distinta de la Existencia.

A medida que se perfecciona el acto o el ser del cognoscente, se perfecciona también, y por eso mismo, el conocimiento, de modo que los grados jerárquicos de la inmaterialidad o del acto son los mismos grados jerárquicos del conocimiento. Como aquéllos, la identidad inmaterial del sujeto con el objeto—esencia del conocimiento—se va ensanchando y profundizando, haciéndose más amplia e íntima: identidad intencional con las esencias abstractas, en la inteligencia humana; identidad intencional intuitiva con el propio ser espiritual y con otros, en el puro espíritu; identidad intuitiva y real entre sujeto y objeto, en el conocimiento infinito de Dios: Intelección de la propia Intelección.

4. No de otra suerte, la cognoscibilidad del objeto se establece por la inmaterialidad y, más en general, por el acto. Lo que hace

intencional o cognoscitivamente aprehensible a un ser por otro son sus notas esenciales o constitutivas, que tiene por su esencia o forma. El conocimiento siempre tiene como objeto *algo,* el *ser,* o determinada perfección o acto de las cosas. La materia y, más en general, la potencia es indeterminación, pura capacidad receptiva y restrictiva, no-ser del ser y, como tal y en sí misma inaprehensible por el conocimiento, ininteligible, sólo se la puede conocer por referencia y carencia del acto.

Al igual que en el sujeto cognoscente, también en el objeto conocido sus grados de cognoscibilidad están señalados y hasta constituídos por la inmaterialidad de la forma y por el acto de su ser, que lo desprende y eleva más y más en su perfección intrínseca por encima de la indeterminación e incognoscibilidad del no-ser de la materia y de la potencia.

Esta es la razón de que para la aprehensión cognoscitiva de la esencia del ser de las cosas materiales—constituídas de forma y materia—su objeto formal propio y proporcionado, la inteligencia humana debe someter previamente su objeto a un proceso de abstracción o purificación de sus notas materiales—que son precisamente las individuantes—, que da por resultado un conocimiento abstracto y universal de la forma o esencia de los objetos materiales sin sus notas materiales individuantes.

Lo que realmente impide la cognoscibilidad actual de un objeto es su *materia* y, en general, su potencia o limitación, al no-ser de su ser.

5. Por todo lo cual, cuando un ser o forma logra su independencia perfecta de la materia, su *espiritualidad,* es, a la vez, *sujeto cognoscente* y *objeto conocido, conciencia perfecta de sí.* Porque su inmaterialidad perfecta le confiere, por una parte, una *cognoscibilidad actual,* libre como está de toda sombra de incognoscibilidad proveniente del no-ser de la materia, y, por otra, un *conocimiento* también *actual,* exento como está del impedimento de su ser, que es esa misma materia: *acto* de conocimiento y, a la vez, *acto* de cognoscibilidad objetiva. Ese ser o forma espiritual es no

sólo idéntico a sí mismo en el orden real, como todo ser, sino también idéntico consigo mismo en el orden cognoscitivo; es posesión intencional de sí mismo, transparencia consciente de sí.

Tal identidad cognoscitiva consigo misma, tal posesión objetiva o conciencia de sí sólo se logra en el ápice de la liberación total de la materia: en el dominio de la espiritualidad. Dentro de esa espiritualidad hay grados, de acuerdo a la eminencia del acto sobre la potencia, de la existencia sobre la esencia. De allí la creciente conciencia o transparencia cognoscitiva del propio ser consigo mismo. Pero cuando, pasando los grados indefinidamente posibles de superación sucesiva del acto sobre la potencia—acto y potencia que en los seres espirituales es sólo composición de esencia y existencia [1])—tras toda esta gama indefinida de seres espirituales—existentes y posibles—, cada vez más perfectos, bien que siempre finitos y contingentes por la mencionada composición, nos colocamos en el ápice del Ser espiritual exento de toda potencia, en el Acto puro de Dios—exento de toda esencia que no sea su misma Existencia—, tal identidad cognoscitiva o conciencia de sí no es ya identidad intencional consigo misma, es mucho más, infinitamente más: la identidad cognoscitiva es lograda en la identidad real y formal, en el *mismo y único Acto puro de su Ser: Acto de conocimiento (Intelección) y Acto de cognoscibilidad (Objeto entendido), identificados real y formalmente* [2]) *con el único Acto de Ser*. Dios es Acto puro de conocimiento de sí mismo (νόησις νοήσεως, que dijo Aristóteles [3]). La conciencia de sí no es en Dios

[1]) Santo Tomás, *S. Theol.*, I, q. 7, a. 1 ad 3; *ibid.*, I, q. 7, a. 2, c. y ad 1; *ibid.*, I, q. 50, a. 2 ad 3; *Cont. Gent.*, II, 52; *De Ente et Essentia*, 5; *De Spirit. Creat.*, 1; y *De Verit.*, 27, 1 ad 8.

[2]) *Formalmente* idénticas son dos nociones que no sólo coinciden y son lo mismo en la realidad, sino aun en los mismos conceptos que las expresan.

[3]) *Metaphysica*, 12, 7, 1.072 b 24.

—como en las creaturas—un acto que llega a ser y añadido al propio Acto de su Ser, sino al mismo Acto puro substancial de su Ser [1]).

III

PRIMERA DIMENSIÓN DE LA PERSONA: LA CAPTACIÓN DEL SER TRASCENDENTE AJENO Y PROPIO (CONCIENCIA DE SÍ)

6. Semejante conciencia de sí frente al mundo o, en otros términos, la conciencia del *yo-sujeto* como distinto del mundo circunstante cual *objeto*, es lo que hace que una substancia llegue a ser *persona* y es lo que constituye su *propio* y *exclusivo* mundo en que ella vive: del *yo* y de la *realidad objetiva*, a su vez bifurcada en el ser del *mundo* o naturaleza y en el Ser de *Dios*. Y comoquiera que la raíz de tal conocimiento, que distingue clara y expresamente el *sujeto* (yo) del *objeto* (mundo y Dios), es la inmaterialidad perfecta o espiritualidad, síguese que una substancia llega a ser persona cuando es espiritual. *La raíz y constitutivo esencial específico de la persona es la espiritualidad:* sea la espiritualidad plena de Dios, que excluye no sólo toda materia, sino aun toda potencia; sea la espiritualidad del ser creado, que, si bien por su concepto mismo excluye toda materia y toda dependencia intrínseca de la misma, no excluye toda potencia o limitación proveniente de su composición de esencia y existencia.

Por la espiritualidad se logra, pues, *esta nueva manera de ser*, esta epifanía del ser *objetivo* y *subjetivo* a la vez, esta conciencia del propio ser frente al ser de las demás cosas, que, sin ella—de ser posible la existencia de algo—, sería como si no fuese. Ima-

[1]) Octavio Nicolás Derisi, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, n. 19, Cursos de Cultura Católico, Buenos Aires, 1945.

ginemos, en efecto, que existiese un mundo material sin inteligencia alguna que lo pensase; hipótesis absurda, desde luego, porque nada puede existir sin que sea o suponga la *Existencia a se*, y, por ende, infinita y consciente de sí. Ese ser sería real; pero al no ser aprehendido como objeto ni por sí ni por otro, existiría inconscientemente e ignorado en su existencia; existiría como si no existiese. Pero supongamos que en ese mundo obscuro de lo inconsciente apareciese de pronto un ser espiritual y, consiguientemente, inteligente. Con él habría entrado la luz, el mundo comenzaría a tener una nueva existencia: la de *objeto* en el seno de este nuevo ser—diverso de todos los seres materiales—que lo capta, y, captándolo así como *otro*, correlativamente, se posesionaría intencionalmente de su propio ser; no sólo existiría como los otros, sino que se daría cuenta, tendría conciencia de que existe. Con la espiritualidad, el ser del *sujeto* y del *objeto* comienza a tener una nueva existencia en el acto intelectivo. Con esta nueva manera de existir intencional u objetiva, el ser de dentro y de fuera del cognoscente comienza como a existir de nuevo. El conocimiento tiene, pues, cierta analogía con la creación, pues mientras ésta confiere al ser su existencia o acto en sí mismo, el conocimiento, en la inmanencia desbordante de su acto, otorga una nueva existencia a esta misma y única realidad del ser, del objeto en cuanto *objeto*, es decir, en cuanto distinto del ser del propio acto. Hasta antes de la persona sólo había seres en sí, substancias con sus modificaciones accidentales, muchas de ellas completas y cerradas en sí mismas como distintas y separadas de las otras, *suppositum*, que llaman los escolásticos. Pero ninguno de estos seres *sabía* lo que era ni tenía conciencia de esta *totalidad* cerrada en sí misma y distinta y separada de las otras.

Sólo cuando una de estas substancias completas, una de estas totalidades cerradas y subsistentes en sí mismas aprehende la realidad de los otros seres como *otros* y, correlativamente, la realidad de su propio ser total como *distinto* de los otros; sólo cuando, además de *totalidad substancial y subsistente es espiritual*, el *suppositum* llega a ser *persona*.

En rigor, la persona no se identifica con la conciencia actual, como han pretendido Günther y antes Descartes, Locke y Kant, sino con la *substancia* intelectiva o espiritual, con la substancia capaz de tener conciencia de sí, aunque, de hecho, accidentalmente estuviese privada de ella. El constitutivo esencial de la persona no es la conciencia misma, sino la substancia espiritual, de donde aquélla brota connaturalmente como desde su raíz causal.

Y se ve ahora cuánta precisión encierra la célebre definición tomista de la persona: "*suppositum rationale* vel *spirituale*", o la célebre de Boccio: "*rationalis naturæ individua substantia*" [1].

7. La espiritualidad, al otorgar a un ser la inteligencia del ser ajeno y, correlativamente, la conciencia del propio, lo constituye persona y lo coloca en un nivel superior al de todos los seres materiales, en un ambiente exclusivamente suyo; le confiere su *primera dimensión* específica, raíz de las dos siguientes: la de la aprehensión *objetiva o contemplación del ser*, ajeno y propio. El primer modo propio de actuación de la persona, en que se revela su modo de ser privativo y específico, es el de que, a diferencia de las cosas materiales, no está entre los seres como uno de tantos, uno más de la serie, yuxtapuesto a los demás, sino como un ser total y con conciencia de sí frente a todos los otros, que sabe que es *(conciencia de sí)* y que sabe que hay otros seres distintos del suyo *(conocimiento del ser ajeno)*: unos, circunstantes y al alcance inmediato de su conocimiento *(mundo)*, y otro, trascendente al mundo, y así, causa y razón suprema de todo ser *(Dios)*.

Pese a esta conciencia de su esencial finitud y contingencia y consiguiente dependencia del Ser personal increado, en su inmanencia espiritual de su actividad intencional o cognoscitiva; la persona humana logra dar cabida y conferir un nuevo modo de ser

1) Santo Tomás, *De Un. Verbi Inc.*, 1; y *S. Theol.*, III, q. 16, a. 12 ad 2, y I, q. 29, a. 1 ad 2.

al ser propio y al de todas las cosas, incluso al de Dios. Esta aprehensión e identidad intencional de las cosas por medio del conocimiento se presenta así en la persona creada como un remedio de su propia finitud [1]). Lo que el ser infinito no puede ser por identidad real, alcánzalo por identidad intencional. La contemplación o aprehensión intencional en su acto cognoscitivo otorga, pues, a las cosas en su misma realidad un nuevo modo de ser y existir. La persona, sin modificar en nada el ser extramental de las cosas, dentro de la sobreabundante *inmanencia* de su acto cognoscitivo, lo alcanza en su *alteridad* y *trascendencia* propia. La realidad trascendente, inmodificada en sí misma, comienza a existir con una nueva existencia en la existencia del acto cognoscitivo propio de la persona. Por eso decíamos que la persona no es simplemente un ser más que se agrega a la serie para aumentarla en una unidad. Su presencia confiere a toda la realidad del ser un nuevo modo de existir en su inmanencia consciente e intencional.

Tal *la primera dimensión de la persona:* la de la *contemplación o aprehensión del ser propio y ajeno* como tal, sin modificación alguna en él. Por ella, la persona se enriquece acogiendo y posesionándose de un modo inmaterial—mucho más íntimo que el modo material de posesión—, en una identidad intencional, de la realidad exterior a ella en cuanto exterior. En su inmanencia puede estar presente toda la realidad trascendente.

La metafísica general u ontología, que trata del ser en cuanto ser; *la metafísica especial o teodicea,* que versa sobre el Ser divino; la *psicología,* que se ocupa del ser inmanente propio, y la *gnoseología,* que penetra en la esencia y valor del conocimiento propio del ser personal, constituyen la ocupación fundamental de la persona humana, que proporciona el objeto sólo visible a la acuidad de sus ojos espirituales: el ser en todas sus manifestaciones, exteriores e interiores a su inmanencia iluminada. En medio del opaco mundo material, sólo la persona humana puede levantar su

[1]) Santo Tomás, *De Verit.,* II, 2.

cabeza para penetrarlo y esclarecerlo con la luz de su espíritu y respirar este mundo propio, exclusivamente suyo, del *ser;* aprehenderlo en su misma realidad objetiva trascendente a la propia actividad espiritual teorética o contemplativa.

Unicamente la persona tiene conciencia del misterio ontológico en la triple medida de los tres pronombres, y únicamente ella, por eso, puede entablar el diálogo—en la dualidad de sujeto-objeto intencional, sólo alcanzable en el dominio de la espiritualidad que la especifica—del *yo* con el *tú* del mundo, quien le habla y la conduce hasta *El,* hasta Dios.

Unicamente la persona alcanza y sabe que nunca está sola, que siempre está ante otra Persona, infinita y divina, quien, desde su trascendencia incontaminada, penetra hasta lo más íntimo de su propio ser finito. La *soledad,* tan propia de la persona y consecuencia de la conciencia de sí, que le permite penetrar en su propio ser —santuario vedado a la mirada de otras personas finitas—, no es absoluta: siempre permanece abierta a la presencia de la Persona infinita. En el término, pues, de esta dimensión teorética, en la tensión más vigorosa de su actividad contemplativa, la persona no puede eludir la presencia y contemplación de Dios.

IV

LA LIBERTAD, RAÍZ DE LAS DIMENSIONES SIGUIENTES DE LA PERSONA

8. Esta conciencia de sí frente al ser ajeno, también aprehendido desde sus raíces ontológicas más profundas, desde el mismo *ser,* constituye la raíz de este poder de indiferencia activa capaz de imprimir dirección a la propia actividad, este dominio sobre la propia actividad frente al ser, que es la *libertad,* con *las dos consiguientes nuevas dimensiones* propias de la persona, que ella engendra.

En efecto, la primera dimensión de la persona, la *contemplación*, la ha puesto en posesión de la realidad propia y ajena desde el aspecto universalísimo del *ser*. La inteligencia aprehende toda la realidad en su compleja diversidad y amplia multiplicidad desde este aspecto u *objeto formal* universalísimo del *ser*. El *ser* es la noción bajo la cual se hacen inteligibles y en la cual son alcanzados por la inteligencia todas las otras cosas. No que la inteligencia aprehenda sólo al ser, sino que todo lo aprehende en la luz de su inteligibilidad que le sale al encuentro—esclareciéndolo todo a su paso—de lo más íntimo de las cosas. La inteligibilidad o verdad del ser hace inteligibles las cosas sin agotarse en ninguna de ellas y trascendiéndolas a todas.

Por otra parte, el *bien* no es sino el ser en cuanto apetecible [1], en cuanto acto o perfección de otro ser. El bien es el objeto correlativo de una apetencia y se relaciona con ésta como un *acto* con su *potencia*, como la perfección con la perfectibilidad.

La voluntad es la apetencia de la persona que se despierta en el espíritu bajo la luz o inteligibilidad del ser aprehendido por la inteligencia. Sólo que tal ser no es ya objeto inmodificando de una contemplación, como en el caso de la inteligencia, sino el *bien* apetecible que mueve a la voluntad en su prosecución. Mientras la inteligencia, en su actividad propia sólo aprehende—sin modificarlo en sí mismo—el ser en su realidad propia, de modo que por esta actividad teorética de la persona, desde su trascendencia, el ser penetra y esclarece la inmanencia de ésta, la voluntad, por el contrario, como apetencia que es del bien, se mueve hacia él, es decir, hacia el ser en cuanto acto de su potencia y tiende a modificar y actuar la realidad propia y ajena para otorgarle el *bien* o perfección que le falta.

Del mismo modo que la inteligencia se ordena al *ser* como a su objeto formal y nada puede conocer sino bajo su luz inteligible, que trasciende la inteligibilidad del propio objeto conocido, así también la voluntad se dirige al *bien*—o ser en cuanto perfección suya—como a su *objeto formal* y nada puede apetecer sino bajo la apetibilidad del bien, que con su bondad en sí trasciende la bondad concreta de cualquier objeto determinado.

La voluntad se mueve, pues, por el *bien*. Y como, por una parte, cualquier bien concreto participa de la perfección del bien, es él apetecible. Pero como, por otra parte, ningún bien concreto agota la perfección o bondad del bien en sí, objeto formal de la voluntad, ni siquiera el Bien infinito de Dios, tal como lo alcanzamos *in speculo et in ænigmate*[2] a través del conocimiento analógico imperfecto de nuestra inteligencia unida a la materia, que sólo puede conocer la realidad espiritual y divina a partir de sus conceptos tomados inicialmente del ser o esencia de las cosas materiales.

Especificada su apetencia por el bien en sí, hay en la voluntad más fuerza apetitiva que bondad en cualquier bien concreto: el ámbito apetente de la voluntad desborda y trasciende la bondad de cualquier objeto determinado.

Semejante desproporción entre la apetencia volitiva y la bondad del objeto constituye la *raíz de la libertad*. Frente a cualquier bien concreto—finito o infinito, pero aprehendido de un modo imperfecto y finito por nuestra inteligencia terrena—, la voluntad puede apetecerlo en cuanto participante de la noción de *bien*; pero puede abstenerse de apetecerlo y aun rechazarlo, apeteciendo otro bien a él opuesto, precisamente porque aquel bien no agota su capacidad apetitiva. Todo bien determinado es apetecible en cuanto bien, pero es inapetecible en cuanto no-bien y aborrecible por su limitación y aun privación que él encierra de otro bien opuesto. Tal el conflicto moral de nuestra voluntad entre el *bien honesto* o humano, propio de nuestro ser específico espiritual, y el *bien subalterno* de la pasión contrario a aquél.

La libertad es, pues, este poder activo de la voluntad frente a su objeto, el bien determinado: este poder querer o no querer (*libertad de contradicción*, indispensable para la existencia de la

[1] *Ethic. ad Nic.*, I, 1, 1.094, a. 2; Santo Tomás, *In Eth.*, I, lec. 1, n. 9 y sgs.; *S. Theol.*, I, q. 5, a. 1.

libertad); este poder querer esto o aquello *(libertad de especificación)* y, aún más: este poder querer este bien o un contrario; este poder amar u odiar un mismo objeto *(libertad de contrariedad)*. Y comoquiera que esta amplitud de la voluntad—infinita como su objeto formal, la felicidad o el *bien en sí*, abstractamente considerado, para el cual no es libre—tiene su raíz en la amplitud de la inteligencia—también infinita como su objeto formal, el *ser en sí*—, conclúyese que la *raíz de la libertad* de la persona reside en la universalidad del objeto de la inteligencia, que, a su vez, la tiene —según vimos (n. 3)—en su inmaterialidad perfecta o espiritualidad. He aquí el orden óntico en que se escalonan estos tramos de la vida personal: de la espiritualidad brota la universalidad del conocimiento intelectivo, de éste nace el *juicio* llamado *de indiferencia* frente a cada objeto determinado—"este bien apetecible en cuanto bien, pero no apetecible en cuanto limitado, y aborrecible en cuanto priva de otro bien"—y de este juicio procede la libertad o dominio activo de su propia actividad de la voluntad frente a su objeto.

9. En virtud de este dominio de la libertad sobre la propia actividad, la persona posee dos nuevas dimensiones, que, con la primera, constituyen su mundo propio. Gracias a la primera dimensión, que le ha dado conciencia de sí frente al ser, trascendente a su propia actividad con que lo aprehende, la persona—ella sola también por encima de todos los seres materiales y en un mundo, por ende, exclusivamente suyo—posee libertad y puede tomar posición frente al *ser propio y ajeno*. A diferencia de la primera, esta nueva dimensión de la persona, la libertad, no es contemplativa, sino que actúa y modifica el ser propio y ajeno para alcanzar el bien intentado: es esencialmente *práctica*. La libertad no se dirige a aprehender el ser inmodificado como la actividad teorética de la inteligencia, sino que penetra y actúa en el ser para transformarlo e imprimir en él las modificaciones necesarias para hacerlo servir a su bien. Por eso es *práctica* u *operativa*.

Mas la voluntad que sólo se mueve—libremente, desde luego—

buscando la obtención o realización del bien—*bonum obtinendum aut bonum efficiendum*—, puede ordenar su actividad práctica a la consecución de ese bien en su propia actividad libre específicamente humana o en los seres exteriores a ella, puede buscar el bien del hombre o el bien de las cosas.

Y henos ya en presencia de la doble dimensión personal en que se bifurca la libertad: la del obrar moral, cuya actividad se encamina, por la ordenación de sus propios actos libres, a la consecución del bien específicamente humano, es decir, al bien del hombre como tal y que hace, por ende, al hombre *bueno* como hombre: un *hombre bueno; y la del hacer técnico-artístico*, encaminada a realizar el bien de las cosas mismas y que hace al hombre que la realiza bueno no como hombre, sino como técnico o artista: *un buen artesano o un buen artista* (un buen gramático, un buen músico, un buen poeta, etc.).

Las cosas materiales inferiores al hombre están sometidas a un determinismo necesario de leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas; obran siempre de un mismo modo, predeterminado en sus causas. De ahí que no haya modificación alguna en el modo de obrar de todos estos seres, ni progreso ni regreso, fuera del cauce necesario de las leyes. La organización instintiva de la vida de las abejas u hormigas y el nido construído por el hornero son obras realmente admirables. Pero aquéllas organizan sus colmenas y sus hormigueros siempre de un mismo modo, y no modifica éste en nada, a través de las generaciones, la construcción de su morada.

En cambio, por su actividad libre, el hombre constantemente introduce modificaciones en el ser propio y en el exterior a él, para ordenarlos, en la doble dirección mencionada, al bien intrínseco humano y al bien extrínseco a su propia actividad. Es el privilegio de la persona que, escapando a la necesidad empobrecedora de la acción, tiene en sus manos el poder de encaminar en varios sentidos distintos y aun opuestos su actividad, o también de retenerla, a fin de actuar sobre el propio ser inmanente o el exterior de las cosas y de su propio cuerpo para imprimir en ellas las modifica-

ciones necesarias o convenientes a su ordenación al propio bien específico humano o al bien de las cosas mismas, respectivamente.

Esa doble dimensión coloca a la persona frente a dos nuevos mundos, exclusivamente suyos: *el de la moral* y ciencias a ella subordinadas—*derecho, economía, pedagogía*, etc.—, todas ellas ciencias del *obrar* humano o subordinadas a él; y el de la *técnica y del arte* o del *hacer* del hombre.

V

LA SEGUNDA DIMENSIÓN DE LA PERSONA: LA ACTIVIDAD MORAL

10. Por la primera de estas dimensiones, la persona se encamina a su propia y específica perfección humana.

El hombre aparece como una unidad compuesta de partes o zonas: material, viviente, sensitiva, espiritual. Entre ellas hay un orden jerárquico ascendente: el cuerpo se subordina a la vida; la vida vegetativa, a la sensitiva, y ésta, a la espiritual, que determina y especifica al hombre como tal y le constituye en persona, según hemos visto. Y como las zonas del ser humano, las de la actividad y del bien de cada una de ellas se subordina a la de la actividad y del bien superior.

¿Cuál es el bien supremo, propio de la actividad específica humana, al que se han de subordinar los otros bienes de actividades subalternas del ser humano? Y comoquiera que la noción de bien coincide con la de fin (c. I, n. 10, y c. III bis, n. 1) la cuestión propuesta se puede formular así: ¿Cuál es el último o supremo fin del hombre?

Analizando la vida específica de la persona, la vida espiritual, vemos que ella se proyecta por su inteligencia y su voluntad hacia el *ser* en sí, como verdad y como bien, respectivamente. La inteligencia se inclina incoerciblemente hacia el *ser* o verdad, como a

su objeto formal; no se detiene en esta o aquella verdad: lo que, en definitiva, la mueve es siempre la verdad en sí e infinita, brillando en esta o aquella verdad. Tal la causa de la insatisfacción de la inteligencia en su conquista progresiva de la verdad. Otro tanto ocurre con la voluntad, según también lo dejamos expuesto a propósito de su objeto (n. 8). Lo que a ella la mueve no es este o aquel bien, sino el bien en sí, infinito, del que aquel bien determinado participa.

De este modo, la vida espiritual humana aparece abierta y ordenada hacia la realidad trascendente de la Verdad y el Bien infinitos, vale decir, hacia Dios, como al Bien supremo o Fin último de su ser personal. En este sentido, toda persona—finita o infinita—tiene siempre su bien supremo en el Bien infinito de Dios. Y, en el caso de la persona humana, es ella una finitud espiritual ordenada hacia la Infinitud de Dios como hacia el Bien supremo trascendente de su propio ser.

Tal el término de la segunda dimensión de la persona humana. El camino, largo y difícil, que va desde el ser de la persona humana, tal como le es dado en su comienzo, hasta el que ella debe ser, vale decir, hasta su actualización perfecta por la posesión del Bien infinito, como acto pleno de su inteligencia y de su voluntad, como Verdad y Bien, respectivamente, en el camino o dimensión de su transformación o perfeccionamiento moral. La dimensión moral de la persona es, pues, una dimensión transitoria entre dos términos: entre la persona inicialmente dada y la plenitud de la persona con la posesión de su Fin o Bien supremo. La dimensión moral es, por eso, esencialmente práctica, de ordenación de los actos libres o específicamente humanos como otros tantos medios para alcanzar el último Fin. Precisamente su conformidad o disconformidad, su ordenación o desvío de este Fin constituye la bondad o maldad moral intrínseca del acto humano.

En efecto, este Fin o Bien de la persona humana no sólo es la meta del esfuerzo ascensional de ésta hacia su plenitud, sino también la norma que señala el cauce de su actividad libre en orden

a su perfección. Porque, si el Bien infinito de Dios es la suprema perfección del hombre, a la que ha de encaminar él todos sus esfuerzos, la bondad o maldad de sus actos se constituirá intrínsecamente según que éstos le conduzcan o aparten de tal término.

11. La dimensión ética propia de la persona humana es, sin embargo, doble, o mejor dicho, encierra dos aspectos complementarios: uno, teorético-práctico, y otro, estrictamente práctico.

El primero es un problema eminentemente de inteligencia, bien que subordinado a la voluntad: un problema teórico-práctico. La inteligencia, analizando el movimiento esencial de la voluntad, determina cuál sea su objeto, el Bien en sí, a la luz de cuyas exigencias para el logro de su posesión formula las *normas*, vale decir, traza *inteligiblemente* el camino ordenador de la decisión libre de la voluntad y, bajo su dirección, de toda la conducta humana.

Este primer aspecto de la moral es un problema y solución de *visión* del camino, de determinación teorética de los medios, previo al segundo, enteramente moral y el más importante para el destino de la persona humana, como es el que somete su actividad libre a aquellas exigencias normativas del último Fin formuladas por la inteligencia en orden a la consecución de ese mismo Fin o Bien supremo, o, lo que es lo mismo, de su perfección y plenitud espiritual.

Sócrates identificó ambos aspectos del problema moral o, mejor, redujo el segundo al primero, haciendo consistir toda la solución del problema ético a un proceso de pura iluminación de la inteligencia con la verdad, en la convicción de que nadie peca voluntariamente y de que el pecado es fruto de sola una ignorancia.

Mas, supuesto el hecho de nuestra libertad, como ya lo vió Aristóteles, es evidente que para una solución total del problema ético, si es necesario, no es suficiente el esclarecimiento intelectivo del fin y de la norma de la conducta humana. Es menester, además y principalmente, en un segundo momento estrictamente práctico, que la voluntad se someta libremente a ella, bien que moralmente necesitada por las exigencias del Bien supremo.

Claro que los motivos de la inteligencia mueven a la voluntad libre hacia su Bien supremo y a los medios necesarios para su consecución, y la norma intelectiva es indispensable para que la voluntad—de sí esencialmente ciega—pueda encaminarse hacia aquel Bien y someterse a sus exigencias para alcanzarlo. Más aún: la misma elección libre de la voluntad no se realiza como un acto puramente volitivo: lleva enviscerado el juicio práctico o eficaz intelectivo, que la penetra iluminándola y dando sentido a su misma elección libre (cfr. c. II, n. 5, y c. X, n. 3 y 5) [1].

Pero es cierto también—y es lo que queremos subrayar aquí—que entre el juicio práctico de la inteligencia, que formula la norma, y la decisión libre de la voluntad hay un *hiatus*, un salto, el cual no se colma con un proceso puramente discursivo, sino "afectivo", que dice Santo Tomás [2]), como decisión de la voluntad. Esta adopta y hace eficaz con su elección el juicio práctico, que, a su vez, formalmente la determina y encauza en esa misma decisión: el acto libre es la conjunción y fusión en el juicio práctico o eficaz de inteligencia y voluntad, como causa formal y material y eficiente, respectivamente.

En este segundo aspecto de la libre decisión de la voluntad se pone de manifiesto toda la grandeza y relieve de la persona, que tiene—¡ella sola!—el privilegio y la responsabilidad de conquistar su Bien supremo y realizar así su propia perfección. Los demás seres, por activos que sean, en rigor son pasivamente dirigidos a su fin o bien por Alguien que ha pasado por ellos y que, al crearlos, ha constituído su naturaleza, imponiendo en su ser las leyes necesarias de su intrínseco perfeccionamiento. La persona, en cambio, precisamente por el vértice de su personalidad, por su ser espiritual, ordenada como está por su propio ser y actividad en cuanto a su último fin, la felicidad o bien en sí abstractamente considera-

1) J. MARITAIN, *Para una Filosofía de la Persona Humana*, pág. 111 y sgs., Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1947.

2) *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 2; y *Coment. ad Eth. Nic.*, L. XII, c. 3.

do, tiene en sus manos y es psicológicamente libre para la determinación de este bien supremo en uno u otro bien concreto y para la elección de los medios para su consecución, pudiendo elegir entre el camino de su propio perfeccionamiento, que culmina en la plenitud de su ser por su integración inmortal en el Bien divino, o el de su ruina, que acaba, en última instancia, en el desastre total de su propio ser por la pérdida irreparable de ese Bien divino, que es el Acto y Plenitud de su ser humano.

Advirtamos de paso cómo esta segunda dimensión del ámbito de la persona, que constituye la moral, al poner en sus propias manos la realización temporal y eterna de su destino, trae aparejada la consecución de que el hombre individual y socialmente considerado y su trayectoria temporal propia en el mundo, que es su *historia*, no está sujeto a un determinismo ciego ni a un progreso necesario: la proyección histórica de la persona humana, ya en ascenso, ya en descenso de su perfección, dependerá, en última instancia, de su decisión libre en pos de su Bien específicamente humano o personal, desoyendo los silbos de sirenas de otros bienes inferiores, contrarios a aquel Bien, o, por el contrario, de su desviación tras tales bienes opuestos a su Bien con perjuicio y aun destrucción total de su perfección estrictamente humana.

Por eso, tanto la historia "pequeña" de cada hombre, como la historia "grande" de la humanidad en los diversos sectores de su actividad humana—precisamente la que estamos tratando de caracterizar y limitar aquí—, presenta estos altos y bajos, que en vano intentaríamos encontrar en la historia natural, desenvolviéndose siempre en una línea uniforme de leyes necesarias.

12. La primera dimensión de la persona, que es contemplación del *ser*, vimos culminada, en su término, en la contemplación del Ser divino, infinita Verdad. A través del diálogo que el *yo* de la persona entabla con el *tú* del ser mundano circunstante, la persona llega a *El*, a Dios, Fuente y Causa primera y creadora de todo otro ser, del propio personal y del mundo. Consiguientemente, este diálogo con el ser—en que esencialmente consiste la primera dimensión contemplativa o cognoscitiva de la persona—en suprema instancia es contemplación del Ser y Verdad divina, Causa primera creadora de todo ser finito.

Por otra parte, el Bien o Fin objetivo que realiza el Fin último del hombre: el bien en sí o felicidad—término de la segunda dimensión personal—, sólo puede ser el Bien infinito de Dios, plenamente alcanzado como Acto y plenitud—Verdad y Bien—de la vida espiritual de la persona.

Dios es, pues, no sólo la Causa primera—término de la vida contemplativa [1])—, sino también el Bien supremo o Fin último de toda su actividad práctico-moral—y aun de la técnico-artística, pues, según veremos en seguida, ésta se subordina a la moral—, fuente originaria de toda norma y ley ética.

Todo el ser y actividad de la persona confluyen, pues, en Dios. Todas sus dimensiones van a dar a Dios e implican, por eso, en suprema instancia, una *actitud esencialmente religiosa*. Por una parte, el conocimiento de Dios, Causa primera y Fin último del hombre, implica, inmediatamente el reconocimiento de su absoluto señorío y el sometimiento a El y su adoración.

Por otra, la moral, como ordenamiento de la actividad libre para su perfección humana en la posesión del último Fin o Bien supremo, a la luz de cuyas exigencias normativas precisamente se organiza aquel ordenamiento, desde que ese Bien supremo objetivamente es Dios, es *esencialmente religiosa:* supone una búsqueda y un amor de Dios—este supremo Bien—sobre todas las cosas en todos nuestros actos humanos. No hay bondad moral sin ordenamiento y amor de ese supremo Bien divino, último Fin de la persona. Una moral laica es, por eso, un contrasentido, una moral sin último Fin o Bien, sin normas ni luz ni obligación; una moral que no es moral.

La religión está así implicada en lo más íntimo de la vida del espíritu; más aún: es la plenitud de la vida de la persona, colo-

1) Aristóteles, *Methaph.*, L. I; c. 2.

cada como está en el término mismo de sus dimensiones—contemplativa y práctica—, donde ella se conjugan en la actitud de reconocimiento, adoración y sometimiento a la Persona divina, Causa primera y Fin último del ser de la persona y, por éste, de todo el ser creado.

La vida personal es, pues, esencialmente religiosa. Y es un filósofo que nunca llegó a ser católico—aunque estuvo cerca de serlo—Max Scheler, quien en su *Etica* ha puesto en relieve este sentido profundamente religioso de la persona. El conocimiento, amor y sometimiento a Dios, en que culminan las dos dimensiones teórica y práctica—y por ésta, también la técnica subordinada a ella—y sometimiento a Dios, en que culminan las dos dimensiones, teórica y práctica—, y por ésta, también la técnica subordinada a ella—, en su vida personal más tensa, impregnan—desde esa cumbre—de religiosidad toda la vida de la persona humana.

Más aún: semejante actitud religiosa—término connatural de la vida espiritual de la persona, rectamente ordenada—implica también en ella la obligación de escuchar y dar fe a la infinita Veracidad divina, si Dios se dignara decirnos su palabra. Por lo demás, la Omnipotencia divina tiene medios más que suficientes para dar al hombre prueba inequívoca de la autenticidad de su *Revelación*. La fe en esa Palabra divina y el acatamiento de sus disposiciones, también divinas, es lo que constituye la *religión positiva o revelada*, coronamiento de aquella religión connatural de la persona humana.

De hecho, Dios habló a los hombres, les reveló su verdad y sus mandamientos; y, más tarde, en la plenitud de los tiempos, envió a su propio Hijo, su Verbo o Palabra personal, quien—revestido de nuestra carne y hecho hermano nuestro, según su naturaleza humana—nos trajo el mensaje de Dios y nos reveló la vida íntima de Dios. Uno en esencia y Trino en personas—inaccesible en su Luz a las solas luces de la razón—, y, por su Encarnación y Redención, nos hizo partícipes de esa misma vida divina, miembros de su

Cuerpo místico de la Iglesia, depositaria de su verdad y de los medios de santificación y salvación.

La persona humana logra así—por la vida sobrenatural de la fe y de la gracia—un coronamiento divino de su vida espiritual. El horizonte y el ámbito de las dimensiones de la persona se agrandan así hasta la infinitud de lo divino.

Sin confundirse con Dios, y siempre esencialmente finita y contingente, la persona humana entra así a participar de la misma vida de Dios por la aceptación de la revelación, y la vida de la gracia en esta vida terrena, por la visión de Dios y la gloria en la vida inmortal.

Lejos de oponerse en lo más mínimo a las exigencias esenciales de la vida de la persona, la vida sobrenatural la extiende infinitamente incorporándola al ámbito mismo de la vida de Dios, logrando así satisfacer una de las aspiraciones más reiteradas, siempre vanamente, del pensamiento y filosofía modernos: la de su incorporación a la vida divina. Lo que ni la filosofía ni medio alguno puramente natural podía lograr—desde que esa divinización de nuestra vida está más allá de todas sus exigencias naturales—se ha logrado por la Bondad de Dios y de su Encarnación. Sin llegar a ser Dios—cosa absurda y contradictoria para un ser creado, esencialmente finito y contingente—, la persona humana penetra y participa así de la misma vida de Dios.

VI

TERCERA DIMENSIÓN DE LA PERSONA: ACTIVIDAD TÉCNICO-ARTÍSTICA

13. Para alcanzar el último Fin o Bien propio de la persona, el hombre desarrolla su actividad moral, vale decir, somete—o no, en el caso del mal moral—su libertad, y toda su conducta de ella dependiente, a la norma moral—que no es sino la expresión inte-

lectiva de las exigencias ontológicas, o deber-ser, emanantes de aquel su último Fin o Bien supremo—y emprende así la vida ascensional de su propio ser, la *realización de su dimensión ética*, que constituye intrínsecamente *buenos* sus actos y, por ellos, a la persona misma. La rectitud moral, derivada de esta adecuación entre el *obrar* libre de la persona y la *norma*, hace buena a aquélla como *hombre*; le constituye *un hombre bueno*, aunque su actividad —moral o humanamente buena—no lo sea en cuanto ordenada a las cosas exteriores a su actividad espiritual, en cuanto no logra éxito alguno por no conformarse con el fin de ésta. Quien así obre resultará ser un hombre bueno, pero un mal artesano, un mal poeta, etc. El caso podría realizarse de un modo inverso. Porque la actividad libre tiene un nuevo campo de acción, fuera del hombre mismo y de su actividad hacia el último Fin o perfección estrictamente humana, el cual constituye la *tercera y última dimensión de la persona:* la del *hacer técnico-artístico*.

Mientras, por su *obrar*, la persona se abre y dirige a su bien propio humano, asciende y recorre el camino de su perfeccionamiento intrínseco de la propia actividad y, por ella, del propio ser humano—o desciende, en el caso inverso, del mal moral—, por el *hacer*, la actividad libre recorre la *dimensión técnico-artística*, encaminándose al bien de las cosas exteriores al hombre y aun de su propio cuerpo, al perfeccionamiento de la propia actividad por su conformidad con las exigencias derivadas de ese bien o fin exterior de las cosas mismas y no precisamente por su conformidad con el bien intrínseco humano. El busca, pues, hacer *buenas*, aptas para sus fines, a las cosas mismas, y no a la actividad humana que la realiza. Así, un artesano será bueno o malo, según que sepa realizar los artefactos de su oficio adecuados al fin o bien a que se los destina. Semejante actividad, volcada toda ella al fin de algo exterior al hombre, está reglada inmediatamente no por el Fin o Bien humano—como la moral—sino por el fin de las cosas mismas, a cuyo bien se encamina. Y del mismo modo que la norma moral da expresión inteligible a las exigencias del último Fin del

hombre en cuanto tal, las reglas de la actividad artística son también la formulación de las exigencias del fin de las cosas por hacer. La actividad técnico-artística debe modificar el ser natural de las cosas conforme al bien que se quiere imprimir en ellas o, lo que es lo mismo, conforme al fin a que se las destina. Tanto más *buena* será tal intervención del hacer humano cuanto el *artefactum* resultante mejor sirva al fin para el que se lo hace.

14. De aquí que toda esta última dimensión de la persona humana tenga autonomía y se regule por sus propias leyes derivadas del fin de las cosas por hacer. Cuando el artista se sujeta a ellas, logra su fin o bien y su *hacer es bueno*, y bueno él también *como artista*, un buen artista—un buen músico, un buen poeta, etcétera—, aunque esa actividad volcada al bien exterior no se conforme con el Bien humano y con sus exigencias normativas morales y no sean, por ende, *buena* en cuanto *humana* y a él no le haga un *hombre bueno*.

Viceversa: la bondad intrínseca del acto humano, del *obrar*, proveniente de su sujeción a la ley moral—derivada, a su vez, del último Fin del hombre—, no resulta ser, por eso, una actividad artística o técnicamente buena, si, a su vez, no se somete también a las reglas de su arte o técnica propia, derivadas del fin o bien de las cosas por hacer. Con perfecta rectitud moral, *un hombre bueno* será *un mal artista*, si no conoce o no se sujeta a las reglas de su arte o de su oficio.

En este sentido, el *hacer* o la actividad técnico-artística, ordenada por su propio fin y reglas, es autónoma y separable del orden moral, del obrar estrictamente humano. Absolutamente hablando, puede haber una actividad artístico-técnica—y la obra exterior resultante—buena como tal y, a la vez, mala como humana: *artísticamente buena y moralmente mala*, y también viceversa.

15. Pero autonomía no quiere decir independencia. Y si la dimensión técnico-artística de la persona humana posee su propia órbita, dentro de la cual se regule por sus propias leyes intrínseca-

mente amorales, sin embargo, toda esta órbita o dimensión, organizada a partir de sus propios fines, aparece subordinada a la superior del obrar, estructurada a partir del último Fin humano.

En efecto, la actividad técnico-artística, que venimos caracterizando como una dimensión de la actividad libre de la persona sobre las cosas exteriores a la propia e intrínseca actividad y ser específicamente humanos, es una actuación de la persona sobre tales objetos exteriores para someterlos y hacerlos servir o mejor servir a su propio e intrínseco Fin o Bien y a su actividad espiritual humana a éste ordenada. Claro que para ello debe sujetarse a las reglas del bien o fin de las cosas mismas—de *ahí su autonomía*—; pero toda esta actividad, organizada de acuerdo a las exigencias de este bien o fin extrínseco, no es sino para someter, a su vez, las cosas exteriores al bien humano y tomar así más y mejores medios necesarios o convenientes al propio perfeccionamiento personal—de ahí su *subordinación al orden moral.*

La dimensión técnico-artística del hacer en las cosas, en una visión total de la actividad humana, se nos manifiesta, pues, como un recodo o detención transitoria de esa actividad, a fin de obtener el bien de las cosas exteriores al hombre, para luego, enriquecida y ayudada con esos bienes, volver mejor dotada a la obra de su propio perfeccionamiento humano o moral. Toda la actividad del hacer, la tercera dimensión, se constituye autónoma dentro de sus propios fines; pero para subordinarse toda entera y servir a la segunda dimensión, a la ética, y, por ésta, en definitiva, a la consecución del último Fin o Bien supremo de la persona.

Si la actividad del hacer técnico-artístico quisiese no sólo organizarse dentro de su propio ámbito, a partir de sus fines propios e inmediatos, sino aun desentenderse de esta subordinación al fin o bien humano, perdería de vista su propio último fin a que toda ella se ordena, se desnaturalizaría y perdería todo sentido; en otros términos: se deshumanizaría, que es precisamente el mal—*mal humano, mal moral* o de la segunda dimensión de la persona—de

la técnica y del arte contemporáneo, el cual, no contento con la autonomía, ha intentado desarticularse totalmente del obrar moral, deshacerse del hombre. El resultado ha sido catastrófico, porque va contra la naturaleza y finalidad última del hacer, que es servir al obrar. Tenemos la técnica más perfeccionada en amplitud de objeto y penetración de su sometimiento, que ha sometido más seres naturales y mejor los ha conducido a sus propios fines; pero desarticulada del bien del hombre y aun vuelta contra el hombre, reduciéndole a la esclavitud y a la miseria y amenazando su misma destrucción y aniquilamiento total. El arte y la técnica, al desentenderse de la moral, perdiendo de vista el Fin último del hombre como tal, que, en definitiva, los constituye y les da razón de ser dentro de su propia órbita [1]), se han desarticulado del hombre, han perdido de vista su propio fin y el sentido de su propia trayectoria, y se yerguen contra la persona humana y constituyen la más terrible amenaza para la humanidad entera, tanto más terrible cuanto más perfectas y más independientes de la norma moral. La destrucción de ciudades indefensas, de obras de arte insustituíbles, los atropellos contra personas indemnes, contra su vida y su honor de la última guerra, continuados en muchas naciones—por ejemplo: en la zona de influencia del comunismo soviético—, y la inseguridad de la humanidad frente a armas terribles que no sabe cómo gobernar, son las consecuencias de una técnica que ha perdido su sentido de servicio al hombre, porque ha perdido su subordinación a la moral. Unicamente sometiéndose a ella no sólo se librarán de los males terribles que amenazan desatar sobre el mundo, sino que aportarán consigo bienes preciosos para un mayor perfeccionamiento espiritual humano [2]), proporcionando, con me-

1) Octavio Nicolás Derisi, *Arte Cristiano*, pág. 6 y sgs., Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1946; y *Relaciones del Arte y la Moral*, en *Criterio*, Buenos Aires, 18 de abril de 1940.

2) Cfr. los trabajos mencionados en la nota anterior.

nos esfuerzo, medios más numerosos y perfectos al servicio del hombre, para que, desentendiéndose de los apremios de la vida material, pueda consagrarse más libre y seguramente a las ocupaciones del espíritu.

Autónomo en su sector propio, el hacer, la tercera dimensión de la persona, se nos presenta, pues, como *esencialmente dependiente y subordinado al obrar* específicamente *humano o moral*, a la segunda dimensión de la persona.

Las dos dimensiones, pues, propias de la persona, a que da lugar el desplazamiento de la libertad humana, forman un mundo total de la *práctica o modificación libre y, como tal, humana del ser*—propio y ajeno—, con dos sectores *autónomos*, pero *subordinados:* el del *hacer* al del *obrar*.

16. Los antiguos llamaron *arte* a toda la actividad del *hacer*. Sin embargo, distinguían ellos dos sectores bien marcados: el de las artes inferiores o materiales y el de las superiores o espirituales. Dentro del mundo del hacer podemos señalar, pues, dos zonas: una, de la *técnica*, que modifica las cosas exteriores con el fin de constituirlas en medios útiles al servicio directo del *bienestar material* de la persona humana, y otra, que tiende a forjar objetos ordenados al servicio del perfeccionamiento espiritual—intelectual y moral—del hombre. Dentro de este segundo sector está el arte estrictamente tal, que se ordena a la elaboración de objetos materiales—así sea el de la sola palabra—, que expresan la belleza. También entran en este sector los signos científicos, los ritos, etcétera, y comprende él, en una palabra, todos los objetos materiales modificados por la actividad espiritual del hombre en orden a una finalidad directamente espiritual: la belleza, la verdad, la adoración, etc.

Es en el primer sector donde el *hacer humano*, aprovechando los artefactos ya logrados y subordinándolos continuamente a la elaboración de otros, cada vez más perfectos, ha alcanzado la más alta perfección técnica, en crecimiento continuo y acelerado. Sus

conquistas, cada vez más numerosas y perfectas, abren camino a otras más ricas y acabadas, hasta hacer vislumbrar, para un porvenir no lejano, realizaciones maravillosas, que—de subordinarse ellas al *obrar moral*, como decíamos antes—permitiría al hombre la posesión de los medios necesarios y convenientes en mayor abundancia para su bienestar material con un mínimo de esfuerzo, dejándole así tiempo y fuerza para el desarrollo y perfeccionamiento de las dimensiones más espirituales de la persona. Mas para ello es menester—y es su problema más urgente, de vida o muerte para el hombre y su específico perfeccionamiento—que la técnica se *humanice* y, en la economía sobrenatural en que vivimos, se *cristianice*, subordinándose al *obrar moral* y *cristiano*, sin perder su finalidad última, que no es otra que la de servir al hombre y a la vida divina del cristiano.

No sucede siempre otro tanto con el segundo tipo de entes del hacer humano, directamente subordinados e informados por la actividad espiritual. Su misma nobleza—un cuerpo frágil subordinado a las formas que la libertad de la persona imprime en ella para sus fines—las coloca en una situación de mayor dependencia de los altibajos del espíritu, cosa que no sucede con la técnica, precisamente por la mayor autonomía que ésta logra de aquél.

Es verdad que, en lo que de material tienen, reciben el influjo de la técnica y, bajo este aspecto, progresan con el ritmo de ésta. Pero como su estructura es eminentemente espiritual, su progreso esencial depende de la mayor o menor elevación espiritual de una época y de un individuo. El arte, por ejemplo, no sigue un ritmo progresivo. Tiene sus épocas de apogeo y de decadencia. Los medios técnicos de su realización podrán ser cada vez más perfectos, por ejemplo: mejores los instrumentos musicales, los colores, etcétera. Pero el contenido espiritual, que realmente lo constituye, depende de la grandeza del alma del que lo crea, de la elevación espiritual del ambiente en que madura. Y con medios técnicos más pobres—por ejemplo: Fra Angélico, en la pintura; San Juan de la Cruz, en la poesía, y Claudel, en la poesía actual—se podrán

realizar obras del más elevado y puro arte. No de otro modo ocurre con las demás manifestaciones espirituales del hacer y con la religión en lo que ella utiliza las cosas exteriores para sus fines. La perfección de un rito de adoración no depende tanto de la perfección de las acciones exteriores cuanto del significado espiritual encerrado en ellas.

Si estas obras del *hacer* no están en continuo crecimiento, como las de la técnica, ello es debido, pues, a su mayor dependencia del espíritu, a su mayor proximidad al fuego interior de la persona, la cual no está sujeta a la necesidad de la materia y, si bien *debe* progresar continuamente, al menos en lo que a su propio perfeccionamiento hace, a causa de su esencial libertad *puede* no hacerlo, y, de hecho, muchas veces—individual y colectivamente—desciende de su nivel de perfección anteriormente alcanzado.

En todo caso, la técnica debe subordinarse al arte y demás manifestaciones superiores del hacer para facilitar su realización más adecuada en lo que de material tienen.

17. El obrar moral se aplica a la modificación de los actos interiores de la voluntad libre en orden a la obtención de su último Fin, el Bien en sí, cuya posesión es inseparable de la propia perfección humana. Busca él la ordenación de los actos espirituales y libres del hombre y, como tal, la ordenación específicamente humana y personal. La rectificación de los demás actos del hombre, no libres en sí mismos, sólo caen bajo la ordenación moral en cuanto caen bajo el dominio de los actos libres.

La moralidad—o, por mejor decir, la bondad o maldad moral—no es sino una relación esencial y, como tal, intrínseca al acto libre de la voluntad por el que éste se conforma o no a las exigencias de la norma, que no son sino las del último Fin humano. La moralidad, si bien se relaciona con el acto libre como una nota específica suya, no es, sin embargo, algo realmente distinto de este mismo acto. Todo acto libre es esencialmente moral: bueno, malo

o indiferente [1]), no puede escapar a la sujeción de la moral, a la cual dice relación esencial (c. V, n. 5) [2]).

En cambio, el *hacer* humano, en su doble faz expuesta, esencialmente dirigido a la cosa exterior, ha de modificar a éste para ordenarlo a su bien propio. El objeto exterior a la actividad libre humana—incluyendo en ella la parte inferior del hombre, como su cuerpo, su desarrollo, sus movimientos, etc.—puede estar sometido o no al hacer humano. Este ha de modificarlo, pues, de algún modo real para someterlo a sus fines, a los fines o bienes que quiere obtener de él.

Tales modificaciones no son sino actuaciones o *actos*, en el sentido metafísico, impresos en la potencia de las cosas naturales—o, más concretamente aún, pues se trata de seres físicos—; son *formas* nuevas impresas en la *materia*.

El hombre no puede modificar o imprimir tales *formas* en los seres materiales—en vista al fin o bien buscado—sino sujetándose y acatando las leyes naturales; pero, haciéndolo, somete, a su vez, a estos seres a sus propios fines humanos. Sometiéndose a las exigencias del determinismo físico de los seres materiales, por la dirección nueva en ellos impresa gracias a la infusión de la nueva forma, el hacer humano encauza también tales seres y sus fuerzas naturales a nuevos fines. Modificado el ser material y su actividad por la nueva forma, sin dejar de ser natural, es conducido y elevado a una nueva manera de ser y de obrar conforme al fin en él buscado por el hombre.

Estos cambios, en sí considerados, son modificaciones físicas, cambios o infusiones de formas accidentales con la pérdida de

1) No es intención de este trabajo dirimir la cuestión de si existen o no actos indiferentes *en concreto*. De ello nos hemos ocupado en nuestra obra, *Los Fundamentos metafísicos del Orden moral*, c. V, n. 4, donde hemos negado su existencia. Pero existan o no *in individuo*, *in specie* o abstractamente son posibles.

2) Santa Tomás, *Sup Sent.*, II, Dist., 40, 1; *S. Theol.*, I, q. 48, a. 1 ad 2; y II-II, q. 18, a. 5.

otras naturalmente habidas. Así como la naturaleza de cada ser, como obra de Dios, expresa en su forma o acto y actividad específica, la finalidad que el Creador ha tenido e impreso en ella, así también el arte-facto en la forma sobreañadida modificante del ser natural expresa la finalidad del hombre.

La modificación de la libertad humana sobre el ser material es, por eso, como una continuación de la acción creadora; con esta diferencia, sin embargo: que Dios realiza su obra *creándola*, sacándola de la nada; no así el artista o el técnico, que supone y se apoya en el ser natural para introducir una nueva forma que lo determine para una significación o realización de un nuevo fin. Pero, de todos modos, sólo la persona, por su libre actividad, es capaz de este crecimiento óntico, de esta elevación de la realidad natural con sus propios fines a nuevos fines.

18. La forma impresa en el ser material por la técnica o el arte, física e intrínsecamente considerada, es una modificación accidental del ser no natural y, como él, material también. Sin embargo, así como la *forma natural* expresa el *fin* de Dios impresa en los seres creados, no de otra suerte la *forma* artificial expresa el *fin* de la actividad humana en su realización. El *fin* es una causa *extrínseca* al ser mismo por él causado, pero revelable y "comprehensible" para la inteligencia en una forma, como efecto suyo. Por eso, cuando ante la obra de arte sólo se aprehende el ser natural con su modificación como una pura forma accidental, hay una *intelección* del mismo: se sabe en un mayor o menor grado lo que el objeto es. Es la obra del físico, del químico, botánico, etcétera. Pero cuando ante ella se descifra esa forma sobreañadida al ser natural y se ve el fin que expresa y que la ha impreso en el ser material, la inteligencia llega a posesionarse de la significación y finalidad que desde la persona humana presidió y dirigió y causó tal forma: se llega a la "comprehensión" de la obra de arte o técnica como obra *humana*, como encarnación de una intención espiritual que, si bien no es parte intrínseca del artefacto, está en él significada y expresada en la forma sobreañadida del *hacer*.

Así, frente a un trozo de hierro, la inteligencia procede a analizarlo en su constitución física, química, etc.; lo *entiende*. Pero si luego descubre en él la modificación introducida por el hombre para la consecución de un fin, entonces lo *comprehende*.

La "*comprehensión*" viene a ser una comunicación espiritual de la interioridad consciente y libre entre persona y persona por el único vehículo accesible: el de las cosas materiales, único objeto inmediatamente accesible a la inteligencia humana, que no conoce sino a través de los sentidos. No hay posible comunicación directa de persona a persona humana, en lo que la persona tiene de específico: de interioridad consciente y libertad, excepción hecha de su comunicación con la Persona divina. El espíritu necesita como "objetivarse" y encarnarse en la obra material exterior, mediante la forma accidental añadida al ser material, para expresar por ella su intención y su interioridad—sobre todo, en los artefactos destinados a fines espirituales, como el lenguaje, los signos artísticos, matemáticos, ritos religiosos, etc.—y llegar por el camino de los sentidos, el único abierto a la comunicación espiritual, hasta la interioridad de otra persona. La "comprehensión" es de persona a persona, de inmanencia a inmanencia; pero tal comunicación espiritual, para las personas en las que el cuerpo es parte substancial, sólo es posible por el camino material del artefacto.

19. Se ve la trascendencia inconmensurable que desempeña la dimensión del hacer para el bienestar espiritual y desarrollo de la persona. Su importancia no reside tanto en la elaboración más o menos acabada de los utensilios de la técnica, que hace servir mejor las cosas naturales al bienestar material del hombre, por grande que ella sea y por mucho que contribuya así, mediatamente, al mismo perfeccionamiento espiritual, cuanto en su influencia en el sector superior de sus realizaciones materiales directamente al servicio del bien espiritual de la persona. Tales realizaciones permiten la vida social estrictamente tal, como comunidad espiritual, el intercambio de ideas y sentimientos, el influjo, la convivencia espiritual, única propicia para el desarrollo espiritual en

todas las dimensiones de la persona: científico, religioso, moral, técnico. Aunque al servicio de las dos dimensiones anteriores: de la contemplación de la verdad y del perfeccionamiento moral y religioso del propio hombre, y, en sentido inferior a ellas, el *hacer* condiciona y favorece la subsistencia y acrecentamiento de esta vida espiritual, al proporcionarle la confortación y el alimento de la misma que él aporta desde la inmanencia de otras personas. Los entes del hacer humano—el lenguaje y los libros, los signos y ritos, etcétera—permiten trascender la inmanencia personal, en sí misma infranqueable, comunicar el aporte de cada una de las personas, fecundarlo y acrecentarlo al contacto con el de las demás y reunirlo en un esfuerzo de *comunidad* espiritual. Tales artefactos son el único vehículo capaz de ir de persona a persona y hacer posible la comunión personal de ideas, voluntad, sentimientos y, en una palabra, de toda la interioridad, esencialmente inmanente en sí misma, del ser personal. El progreso de las ciencias y de la técnica, la salvación moral y religiosa de un pueblo o de la humanidad, la elevación del nivel artístico y del buen gusto de una nación o de una época, su estilo peculiar de vida, sin desconocer, antes acentuando, el papel preponderante y directivo de las personas sobresalientes—santos, héroes, genios de la filosofía, ciencia y arte—, son el fruto del esfuerzo colectivo de personas aunadas a través y por el influjo de tales entes. El mismo progreso material de la técnica—sector inferior del hacer—, fruto de la unión fecunda y acrecentadora de inteligencias y voluntades que se ayudan, complementan y fortalecen entre sí en un común esfuerzo de dominio de los seres y fuerzas materiales, supone en su base y está realizado merced a estos artefactos superiores, que permiten la comprehensión mutua de las personas y la comunicación de sus ideas y demás tesoros espirituales ya adquiridos, sin duda, a su vez, por el esfuerzo de otras personas.

En este sentido, tales *entes culturales*—que llama la filosofía contemporánea, acreditando con una concepción idealista y trascendental del "espíritu objetivo" de Hegel, los *artefactos* de los an-

tiguos—permiten también la *supervivencia* del esfuerzo espiritual de las personas de generaciones pasadas, la herencia del tesoro espiritual acumulado por la humanidad, que se va transmitiendo de generación en generación. Piénsese nada más lo que significa para nuestro perfeccionamiento espiritual un libro célebre, que nos ha conservado la obra creada hace siglos en la inmanencia de una persona que ya no existe en la vida del tiempo: sin esos signos escritos, con la desaparición de la persona hubiese desaparecido para nosotros el noble esfuerzo de su concepción espiritual. Un niño de nuestra generación sabe fácilmente más matemáticas que Euclides, y un sabio de nuestros días, más que cualquiera de los grandes sabios de otras anteriores, gracias a estos artefactos —signos, lenguaje, libros—, por los que se apropia de toda su ciencia, con la cual puede avanzar y acrecentar el legado recibido para las generaciones venideras.

Si en la dimensión moral o de ella dependiente—derecho, economía, pedagogía, etc.—no siempre se observa un progreso y, a las veces, hasta se comprueba un retroceso, ello no es debido a la falta de tales seres transmisores de la interioridad personal de otras generaciones, sino a la índole misma del progreso moral, siempre dependiente de la libre voluntad y realizándose en cada persona desde el comienzo. El hacer y sus creaciones pueden y deben contribuir a tal perfeccionamiento humano—con la formulación de normas, consejos, estímulos, medios—; pero frente a tales medios y al bien que presentan, y para cuya realización exhortan, a diferencia de la inteligencia frente a la verdad, la voluntad personal puede decir *no* y decidirse por el camino contrario del mal.

20. Sólo la persona llega a la conciencia de sí, tiene la inteligencia y posesión objetiva de sí misma. Ello le confiere un sentido más hondo y cerrado de su propio ser, una propiedad de sí en una absoluta soledad e inmanencia total, donde sólo la Persona infinita y divina puede penetrar. Los demás seres, hasta el animal inclusive, jamás pueden rigurosa y conscientemente ocuparse de

sí mismos, poseer su propio ser, precisamente porque, no siendo espirituales y teniendo todo su ser y acción dependiente de la materia, no son capaces de llegar a la esencia o ser de las cosas ni al del propio ser; carecen de conciencia de sí, no pueden decir su *yo*. A su vez, esta ausencia de penetración en las esencias ajenas y propia—primera dimensión de la persona—los priva del dominio estricto de la propia actividad, de la libertad que posee la persona, y los incapacita, consiguientemente, para la doble actividad —las otras dos dimensiones de la persona—del obrar moral y del hacer técnico-artístico. Paradójica y precisamente por estar en posesión de la *inmanencia* consciente de sí misma, de la *interioridad* traslúcida propia de la espiritualidad o inmaterialidad perfecta; por estar más hondamente fincada en sí misma, como desde su raíz brota en la persona la posibilidad de su *trascendencia* personal o comunicabilidad con el ser de las cosas y con el ser e interioridad de otras personas, que permite la *comunidad espiritual* o *sociedad* estrictamente tal, realizada en la cumbre misma de la vida del espíritu. La sociedad rigurosamente tal sólo es posible en el mundo de la persona.

Más abajo, en los seres materiales, hasta el animal, sólo es posible la unión accidental, sin penetración ni comunicación plena y consciente de la propia interioridad, que se comienza con no tener para sí mismo; unión por yuxtaposición, adición de individuos y, a lo más, penetración imperfectamente consciente por los sentidos y el instinto en los animales. Es la unión gregaria y masiva de multitudes de seres; pero sin unión íntima por la posesión consciente y comunicativa de la propia interioridad a través de las expresiones, signos y demás seres sensibles cargados de finalidad y significación por el *hacer* de la persona.

Por eso también, cuando la persona humana—inadmisible en su constitución intrínseca porque es una substancia espiritual—pierde o disminuye el ejercicio de su propia vida y, arrastrada por sus instintos y pasiones—que no pertenecen a su vida específica espiritual—, se hunde en la vida sensible, pierde este sentido de la

comprehensión y comunicación personal, el sentido de la amistad, del amor y, en general, la comunidad espiritual—sólo encontrable en el vértice y en el fuego inmaterial del espíritu—, desciende y se encierra en una obscura vida material y sólo permite una unión superficial por yuxtaposición y aglutinación impersonal de individuos en pos de bienes subalternos. Es ese producto híbrido del "hombre-masa", que ha abdicado de su vida espiritual y se mueve en el mundo infra-humano de los instintos. Tras una aparente mayor unión, el hombre-masa, cada vez más cerrado e incomunicado en sí mismo, ha perdido la trascendencia y comunidad personal porque ha comenzado perdiendo la conciencia de su propia inmanencia y dominio consciente de su libertad. Cada vez que la humanidad pierde el sentido y desciende de su vida espiritual—en todas sus dimensiones, sobre todo, en la religioso-moral—, el hombre-persona y la sociedad de comprehensión y comunicación recíproca es suplantada por esta unión epidérmica, puramente material y exterior, sin verdadera y auténtica comunicación y penetración espiritual.

A esta comunicación personal, sólo alcanzable en la tensión del espíritu, por debajo de las fórmulas muertas, apunta, sin duda, hondamente "el sentido del misterio" y "de fidelidad" de G. Marcel, aunque, desgraciadamente, en una conceptualización existencialista que lo desnaturaliza.

21. Aun con el peligro de reincidir en conceptos ya desarrollados bajo otro ángulo, podemos sintetizar lo hasta aquí expuesto diciendo que el mundo propio de la persona es el mundo de la *trascendencia*, el mundo del *ser formalmente tal*, del ser develado en su entraña ontológica con el que aquélla se pone en contacto gracias a su espiritualidad o liberación total de la materia.

La espiritualidad le confiere a la persona este mundo exclusivamente suyo: la aprehensión intencional o *contemplación de la verdad (primera dimensión)*, *el amor* y prosecución *de la bondad (segunda dimensión)* y *la realización y goce de la belleza (tercera dimensión)*. El hacer de la técnica, en realidad, desemboca en una

de las anteriores dimensiones, proporcionando medios para su mejor y más acabado cumplimiento.

Verdad, bondad y belleza son el término que señala el ámbito en que se mueve la vida espiritual de la persona. En la prosecución de la verdad, bondad y belleza se mueve y desenvuelve la actividad—y con ella el ser—de la persona, y en la plena posesión de ellas—sólo alcanzable en Dios, Verdad, Bondad y Belleza infinitas, más allá de la vida del tiempo—se consumará la actualización y perfección total de su ser. La vida personal no es sino búsqueda continua y sin sosiego—a veces desgarradora y azarosa, a causa del peligro del desvío en permanente acecho—de la *verdad*, del *bien* y de la *belleza*. Sólo la persona tiene en la vida del tiempo el problema de una verdad, de una bondad y de una belleza anhelada y no alcanzada plenamente; precisamente goza de este tormento espiritual, de esta búsqueda quemante de una plenitud no cumplida y ha de emprender su vía-crucis espiritual hasta que brille la mañana de la resurrección del bien poseído. La marcha ascensional en pos de la verdad, bondad y belleza constituye su movimiento por la trina dimensión de su mundo propio en pos del perfeccionamiento o actualización de su ser, sólo realizable en la consecución plena de aquéllas, o de su ruina en caso de desviarse de la ruta ascendente a tales términos.

Mas *verdad*, *bondad* y *belleza* son propiedades trascendentales [1]) del ser, nociones que, si añaden una significación nueva al concepto de ser—lograda por una relación de pura razón, que en nada modifica a la realidad—, no le añaden realmente nada y son enteramente coincidentes con él. Todo ser, en la misma medida de su ser, es verdadero con relación a una inteligencia que lo aprehende o contempla, es bueno con relación a una voluntad que lo apetece y ama y es bello con relación a una inteligencia que lo goza.

El triple término de las dimensiones, por las que la persona se

[1]) No confundir esta noción tomista con la kantiana del mismo nombre.

encamina a su perfección, es, por eso, rigurosamente uno solo: el del ser formalmente tal o del *ser como ser*. La persona—el ser espiritual—,valiéndose de la coartación del no-ser o potencia de la materia, alcanza el acto o perfección espiritual de su ser, se abre a una trascendencia óntica infinita por la triple vía de la *contemplación*, del *amor* y del *goce* en pos, respectivamente, de la *verdad*, de la *bondad* y de la *belleza*. Pero este triple término de las dimensiones no es sino uno solo: el del *ser*, alcanzado bajo diferentes facetas por nuestras facultades espirituales, de acuerdo al *modo propio* con que con él se relacionan: como pura contemplación o aprehensión intencional, como amor y prosecución y como goce de la facultad cognoscitiva en la posesión de su objeto.

Lo que constituye, pues, el ámbito específico y exclusivo de la persona no es, pues, en última instancia, sino el de la *trascendencia óntica*, el mundo del *ser como ser*. Pero entiéndase bien esto: en todo el preciso alcance de su significación rigurosamente formal. Todos los seres—aun los materiales—se mueven en el mundo del ser, pero no en el mundo del *ser como ser*. Están en el mundo del ser, sin conciencia clara de su posición frente a él. Sólo la persona tiene conciencia de su ser frente a otro ser y toma posición consciente frente a él; sólo ella *lo contempla como verdadero, lo ama como bueno y lo goza como bello*. En una palabra: sólo ella se abre y enfrenta conscientemente al mundo propio del *ser como ser*, únicamente revelable a la *inmaterialidad perfecta del espíritu*. Y la trina dimensión de la persona no es, en definitiva, sino un desarrollo o *perfeccionamiento óntico consciente y libre*—sólo necesario *moralmente*, en cuanto imperado por la ley moral—, una *potencia consciente y libremente en busca de su acto*, un ser penetrado de no-ser—un ser que tiene y no es el ser o existencia—en busca afanosa de la posesión del Ser, que la deshaga de su no-ser y le otorgue la plenitud o actualización óntica entera de su propio ser. Una *inmanencia lúcida* abierta y libremente en busca de *una Trascendencia infinita que la colme*.

La marcha en pos de esa plenitud óntica humana—y divina,

en la actual providencia sobrenatural cristiana—por los caminos de la trascendencia de la verdad, del bien y de la belleza, constituye la obra del más auténtico *humanismo*. El verdadero *humanismo* no es sino un desarrollo armónico de todo el hombre hacia su plenitud específica espiritual, sólo encontrable por esa triple vía de la contemplación, amor y goce en la posesión del *ser*, como verdad, bondad y belleza. Y constituye también en esa misma medida la obra de *auténtica cultura*.

Todas las dimensiones de la persona se reducen, en última instancia, a una sola: la *espiritualidad*, que la coloca y ordena esencialmente al ser trascendente como tal: ajeno y propio.

Las diferentes dimensiones no son, pues, sino los diversos caminos por los que la actividad personal—cuya raíz es la espiritualidad—se ordena y busca integrarse en la trascendencia: el camino de su inteligencia hacia la contemplación del ser, como *verdad* trascendente, y hacia el goce de esa contemplación del ser, como *belleza* trascendente; el camino de su voluntad hacia la posesión del ser como capaz de actuar o perfeccionar su propio ser volitivo, como *bondad* trascendente. *Verdad*, *bondad* y *belleza* son tres facetas del mismo ser trascendente, facetas que se determinan precisamente por una relación de razón—no real—con una u otra facultad, con uno u otro modo de relacionarse y de ir a él de la actividad personal o espiritual. *Las dimensiones de la persona* no son sino *las dimensiones de la trascendencia*, los diferentes modos con que un ser es capaz de tomar posición como tal—*formal* o *conscientemente*—frente a otro o frente a sí mismo, y cuya raíz es la *espiritualidad*.

Espiritualidad y trascendencia: he ahí los polos en los que se sostiene y desarrolla el ser y la actividad de la persona. Brota ésta desde la espiritualidad hacia la trascendencia y, en definitiva, hacia la trascendencia del Ser infinito—Verdad, Bondad y Belleza ilimitada—, a través de la trascendencia del ser finito—verdad, bondad y belleza limitada y contingente—. Espiritualidad que es *conocimiento* y *goce* de la inteligencia y *tendencia* de la voluntad frente

al ser trascendente, que es, respectivamente, *verdad*, *belleza* y *bondad*.

Tal polaridad o dualidad esencial implicada en la actividad de la persona o ser espiritual se resuelve en identidad perfecta en el conocimiento, amor y goce de Sí mismo del Ser o Acto Puro de Dios (cfr. n. 26).

De aquí que los problemas específicos de la persona—*el problema metafísico-gnoseológico*, *moral* y *estético-técnico*—no son más que los problemas de la *espiritualidad* frente a la *trascendencia* del ser. Y toda tentativa de suprimirlos—el vitalismo antiintelectualista de Nietzche y el existencialismo irracionalista actual, por ejemplo—, a más de aprisionarse en la contradicción de la propia afirmación intelectual, es un atentado contra el espíritu y contra la persona.

VII

LA CULTURA, PERFECCIONAMIENTO JERÁRQUICO EN LA TRINA DIMENSIÓN

22. El recorrido en la triple dirección mencionada de este ámbito de la trascendencia óntica, propio de la persona humana en camino de su perfeccionamiento, constituye la *cultura*. Esta no es sino el acrecentamiento del ser espiritual de la persona por el triple camino de su dimensión espiritual, y en el orden jerárquico, intrínseco a ella: el del *hacer*, subordinado al del obrar, y el del obrar, al del *contemplar*.

Lo que va entre la persona tal como es inicialmente dada, una substancia subsistente e inteligente con capacidad para la actualización de su inteligencia y voluntad por el perfeccionamiento y avance a través de la trina dimensión, y la plena posesión de la

Verdad y Bien infinito, es decir, de Dios, en el término de su perfeccionamiento: he ahí la esencia de la cultura. La cultura no es sólo obra de inteligencia, ni sólo obra de voluntad, ni mucho menos sólo actuación del espíritu sobre las cosas materiales—como pareciera querer decir cierta filosofía actual de la cultura—: es todo eso a la vez en un orden jerárquico, es el desarrollo armónico de todo el hombre—y de su vida sobrenatural en la actual economía cristiana de la Providencia—con las cosas que le son necesarias para ello en dirección a su plenitud espiritual en la posesión de la suprema e infinita Verdad y Bien.

La persona se mueve en este ámbito específico señalado de la trina dimensión espiritual: *contemplar, obrar y hacer*. La cultura ordena el perfeccionamiento de la persona humana por esta trina dimensión, traza el verdadero recorrido y encamina por él la actividad espiritual y, por ella, todo el ser y conducta humana. La *persona* o substancia espiritual con su mundo propio es algo dado, recibido sin ningún mérito; la cultura, en cambio, es algo que se hace y se adquiere con esfuerzo: es la *realización auténtica de la persona*, la búsqueda del término trascendente en que integrarse de esa trina dimensión, la conquista paulatina y sucesiva de la plenitud espiritual. La cultura acaba y termina la persona, la conduce a la conquista de sí misma, en lo que ella no tiene en acto, sino en capacidad; la lleva a su meta y fin, a su plenitud espiritual; la *realiza*, en el sentido literal, hasta el ápice de su ser. La persona, bajo la acción de una auténtica cultura, se convierte en *personalidad*.

Y si el ámbito propio de la persona está señalado por las dimensiones del *contemplar* de la inteligencia y del *obrar* y del *hacer* de la libertad, la cultura deberá organizarse jerárquicamente en esta triple dirección y comprender: 1) Las ciencias y la filosofía, especulativa y práctica; la metafísica, sobre todo, que confiera a la inteligencia la *verdadera visión* integral de la realidad; 2) bajo la dirección de este saber—que incluye el práctico-moral o normativo de la voluntad libre—, la *ordenación moral* de esta actividad

libre y, bajo ella, de toda la conducta humana, en orden a la consecución del último fin; y 3) para proporcionar a este obrar moral los medios necesarios y convenientes para su pleno desenvolvimiento, y siempre bajo la dirección normativa de la inteligencia práctica, la *ordenación técnico-artística* de la actividad humana sobre las cosas exteriores al hombre.

E integrándose a esta obra de cultura estrictamente humana, en el término de ambas dimensiones, más allá de la filosofía y de la moral; pero no desarticulada de ella, sino superándola como su acabamiento sobrenatural, la visión y la ordenación cristiana de la vida en orden a una conquista de la plenitud divina de la persona humana en la contemplación eterna de Dios.

Toda cultura que pretenda ser total y conducir al hombre a la plenitud de su persona no puede descuidar ninguno de estos tres aspectos fundamentales del perfeccionamiento humano en el orden jerárquico que en seguida diremos. Deberá comprender substancialmente sobre 1) una genuina metafísica, única que puede dar la visión cabal de la realidad del mundo, del hombre y de Dios; 2) una auténtica y eficaz *moral* en un doble aspecto de norma y de ordenación vivida, y 3) un aprendizaje de arte y capacitación técnica, en alguno de sus sectores al menos y hasta cierta medida indispensable para hacer frente a las necesidades de la vida, que dispongan al hombre para su vida de relación con las demás personas y utilización de los seres materiales. Toda formación genuinamente humanística o integral del hombre debe fundarse, por eso, en esos tres aspectos básicos de la cultura, y, si bien es verdad que no todos los hombres pueden cultivar todos estos aspectos de la cultura, sobre todo en lo que a las ciencias, filosofía, técnica y arte hace, deberán—aún en este aspecto y, desde luego, todos en el orden moral y religioso—hacerlo al menos en aquella medida indispensable para asegurar la existencia y el desarrollo de su vida humana y espiritual, que los haga servir y actuar como persona. En todo caso, a la humanidad y a la sociedad incumbe la obligación de asegurar el cultivo y desarrollo intenso de aquellos aspectos de

la cultura que, como el de las ciencias, filosofía, arte y técnica, son necesarios o convenientes al bien común de todos y no pueden ser cultivados por cada uno en particular, sino, más bien, por una selección, y asegurar, sobre todo, el bien común religioso-moral, que facilite a todos los individuos el cumplimiento de tal dimensión personal, de la que nadie puede dispensarse sin abdicar de su vida espiritual y hundirse en las zonas infrahumanas e infrapersonales de la vida animal.

Y si la trina dimensión de la actividad personal se resuelve, en su raíz y en su término, respectivamente, en *espiritualidad* frente a la *trascendencia* del ser y, en definitiva, del Ser infinito, en cuya posesión logra la plenitud infinita del propio ser espiritual finito, la cultura se resuelve también en la obra de asimilación paulatina del ser trascendente, en la obra de integración progresiva de la inmanencia espiritual de la persona finita en la trascendencia del ser, como preparación a una integración definitiva—que acabe, por ende, con la misma cultura, como cesa el medio, logrado el fin—de la inmanencia finita en la trascendencia infinita en el Ser de Dios.

23. Y comoquiera que la Universidad debe ser el órgano supremo de la cultura de la nación en la órbita del bien temporal de la persona, no puede ella prescindir de estos tres elementos de la formación total del hombre, cualesquiera sean las demás finalidades que se proponga de orden profesional o de investigación. Toda formación del hombre de ciencias, del profesional y del técnico ha de erigirse sobre esta base común de formación humanística y total de la persona humana. El profesional, el sabio y el artista sólo tienen sentido sobre una cultura del hombre como hombre, sobre una vida humana plenamente desarrollada en todas las dimensiones del espíritu. Antes que profesional, investigador, artista y técnico, por eximio que sea, se debe ser *hombre* y plenamente hombre, con una visión integral metafísico-cristiana de la vida y con vigor moral capaz de ordenar la voluntad libre y la vida entera de acuerdo a las exigencias de la norma suprema de

la conducta humana. Un sabio, técnico o artista, sin esa *cultura* de la persona, es un contrasentido y un absurdo comparable a aquél de la técnica desarticulada del obrar moral, a que aludimos antes (n. 15); tal ha sido el desvío fundamental de la Universidad y, en general, de la educación de la edad moderna, especialmente en nuestro país: haber cultivado unilateralmente la profesión y la investigación; pero no haberlo hecho sobre la base de una cultura auténtica o integralmente humana en el sentido del desarrollo armónico y total de todo el hombre, en la triple dimensión espiritual que constituye el ámbito de su mundo humano y personal; *haber preparado para la ciencia, para la profesión, pero no haber preparado para la vida;* haber proporcionado conocimiento, medios de realizar el arte, etc., pero *no haber proporcionado formación humanística; haber impartido conocimiento, técnica, etcétera, pero no haber impartido cultura.*

Y si tenemos en cuenta, además, que el hombre, *de hecho*, se mueve en un plano de Providencia cristiana y que su vida no es sólo espiritual humana, sino sobrenatural y participante de la misma vida divina, la triple dirección del perfeccionamiento cultural de la persona humana—y la obra de impartición de la misma por la Universidad, como órgano superior suyo—deberá reconocer este coronamiento divino del hombre, superior a él mismo, y subordinarse e integrarse a lo que podríamos llamar la obra de cultura y perfeccionamiento sobrenatural, que sólo puede impartir la institución para ella establecida por el mismo Jesucristo, que es la Iglesia.

Ahora bien: sin perder de vista lo dicho, no debemos descuidar tampoco el alcance que la formación clásica ofrece para una auténtica cultura. No es tanto la utilidad práctica del latín y del griego como la adquisición de la visión auténtica de la vida, de ese modo equilibrado de pensar y de esa formación integral, que, como sedimento espiritual, deja en el alma el contacto con las fuentes mismas de nuestra cultura. Pero como, según lo dicho, ella

está integrada e informada por la visión y moral cristiana, vale decir, es greco-latino-cristiana [1]), la llamada formación clásica, para que sea eficaz y no desnaturalice nuestro verdadero espíritu, retrotrayéndonos a una visión pagana equivocada de la vida—es el caso de Burckhardt—, debe ser superada e integrada en una cultura cristiana, única donde todos los auténticos valores humanos de aquella cultura clásica puedan ser salvados y restituídos a un genuino humanismo; porque sólo reintegrados y subsumidos por el cristianismo, que, elevando y vivificando divinamente al hombre, lo salva en su auténtica realidad humana, en el orden providencial actual el hombre se salva aun como hombre y salva su auténtica cultura humana.

Por eso, la enseñanza religiosa—recientemente implantada por ley nacional—, impregnando y coronando una auténtica formación clásica, constituirá la base más sólida de una verdadera cultura nacional, en continuidad, por lo demás, con nuestra tradición e historia.

24. La persona humana, precisamente por su vida espiritual, que la especifica como persona, aparece abierta a un Bien infinito trascendente a ella misma en que integrarse, como suprema Verdad y Bien, que confiere actualización y plenitud perfecta a su vida y a su ser. Ese es el último Fin y supremo Bien de todo el hombre, ya que las zonas inferiores materiales, vital y animal, se subordinan jerárquicamente entre sí, y todas, a la espiritual, específicamente humana.

La vida espiritual, que establece las tres dimensiones de la actividad de la persona, se reduce a vida de la inteligencia y vida de la voluntad libre, la cual, a su vez, se bifurca en *obrar* y en *hacer*, de acuerdo al fin de la misma.

1) Recomendamos vivamente la lectura del trabajo magistral, *Un problema del humanismo*, con el que coincidimos plenamente, de nuestro colega el profesor Dr. Carlos Disandro, publicado en *Ortodoxia*, N.° 11, Buenos Aires, 1945.

Ahora bien: dentro de la actividad de la libertad, el *hacer* técnico-artístico se subordina esencialmente al *obrar* moral, y por él, al *contemplar*. Cualquier bien buscado en las cosas materiales por la actividad "poiética" no es sino para el bien del hombre mismo: para hacer servir mejor los objetos naturales, mediante esa transformación artificial, a su vida y, en definitiva, a su vida espiritual. La misma naturaleza de esta actividad y de su fin lleva impresa, pues, semejante subordinación a la actividad y ser personal del hombre.

De las otras dos, la actividad práctico-moral es un movimiento de acercamiento hacia el Fin o Bien supremo del hombre, y, en este sentido, realiza una obra de *perfeccionamiento* de la persona.

Sin embargo, por su índole misma, la voluntad y su obrar no pueden *alcanzar* la plenitud espiritual, la posesión del Bien. En efecto: ella es movimiento, *tendencia* hacia el bien ausente o *goce* del bien ya alcanzado, pero nunca *posesión* del mismo.

La inteligencia, en cambio, está esencialmente destinada a tal posesión. Ella es contemplación o aprehensión del ser o verdad.

De aquí que la actividad de la voluntad, su *obrar* moral—con el *hacer* o éste sometido—se subordine esencialmente a la contemplación de la inteligencia. Los actos de la voluntad—ordenados por la norma moral de la inteligencia—aproximan más y más al hombre hacia el Bien; pero la posesión del mismo está reservada a la inteligencia. La voluntad tiene como fin acercar y conducir a la inteligencia a la consecución de su objeto, que es el Bien de toda la persona, y en este sentido, todo el obrar moral es *para* la contemplación [1]).

Claro que en esta vida transitoria y terrena de la persona vale más el obrar bien que el conocerlo, pues aquél y no éste nos pone en camino hacia la consecución de nuestro supremo Bien y per-

1) Santo Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 182, íntegra; San Agustín, *Confesiones*, L. 1, c. 1 y sgs.

fección. Pero en un orden jerárquico absoluto, la *vida activa del obrar bien de la voluntad* se ordena y somete enteramente a la *vida contemplativa de la verdad* de la inteligencia.

Por eso, aunque de la voluntad buena dependa y ella *nos conduzca* a la posesión eterna del bien del hombre, a la integración de la persona en el Bien que le otorga la plenitud humana, su acción es del *homo viator*, del hombre en camino, y *transitoria* como la vida del tiempo. En cambio, la *posesión* de la verdad por la contemplación de la inteligencia, imperfectamente iniciada en la vida terrena, *permanece eternamente*. La beatitud, que no es sino el goce en la posesión del Bien del hombre, que es Dios, o, lo que es lo mismo, el goce de la *plenitud o actualización total* de nuestro ser en el Ser divino plenamente poseído, se constituye esencialmente por la *contemplación eterna de la Verdad de Dios*. Es el *gaudium de Veritate* de San Agustín, el goce, también de la voluntad, pero el goce resultante y consiguiente de la posesión de la Verdad o Ser divino.

También la cultura, como obra de perfeccionamiento espiritual, con todas las dimensiones del ámbito personal, es obra transitoria y de la vida del tiempo. Con la posesión del Bien infinito y consiguiente actualización total y eterna al ser espiritual de la persona humana, en una palabra: con la plenitud humana permanentemente lograda, cesa su misión de acercamiento hacia el término de aproximación a una perfección aún no alcanzada.

Como el bien obrar moral—en que ella principalmente incide, porque del buen uso de la libertad depende todo el desarrollo de la persona por sus diferentes direcciones—, la cultura cesará con el término de la perfección plena e inadmisiblemente alcanzada.

Pero de toda su fragilidad temporal y transitoria—como de la rectitud del obrar moral y de la técnica a éste subordinada, que ella propicia y ayuda—depende la conquista definitiva del Bien del hombre. Enraizada en el tiempo, los frutos de su obra, más allá de ella misma, maduran en una vida perdurable e inmortal.

VIII

UBICACIÓN METAFÍSICA DE LA PERSONA HUMANA

25. La *grandeza* de la persona humana le viene de ser *persona*, a la par que su *miseria* y limitación le viene de ser *humana* y creada.

En efecto: el hombre llega a ser y es persona por su espiritualidad y por su independencia del no-ser de la materia, que limita. Pero ese *acto o perfección* espiritual de su forma o esencia substancial no llega a independizarse totalmente del no-ser de la potencia, que lo coarta. No es el Acto o Existencia pura (Dios), sino que es un *modo limitado, humano, de existencia;* una esencia que *no es*, sino que *tiene existencia;* y no siendo la existencia, la tiene *contingentemente*, pudiéndola no tener. Y si no es la existencia, la tiene como acto de su esencia, de un *modo* limitado y *finito* de su esencia. La esencia es la *potencia* que limita el *acto* de existencia, que ella no es, sino que tiene *contingentemente*. Por eso, la *finitud y contingencia*, raíces de todas las limitaciones y miserias del ser humano y, en general, del ser creado—incluso de la libertad de pecar, que puede frustrar para siempre su perfección o posesión de su Bien supremo—, no provienen de la persona en cuanto tal—que sólo dice *espiritualidad, acto o perfección*—, sino de la finitud y contingencia de su realización personal, vale decir, del hecho de ser persona *creada y humana*.

A la luz de esta profunda doctrina metafísica del acto y la potencia, que esclarece la diversidad jerárquica y multiplicidad de los seres, también del ser de la persona humana, el proceso de cultura o el perfeccionamiento humano, en la trina dimensión mencionada, aparece como un proceso de *actualización* de la *potencia* de la persona o, lo que es lo mismo, de superación del no-ser de la misma por su integración en el ser y, en definitiva, en el Ser infinito o Acto puro de Dios. La cultura es el camino ascensional de

crecimiento ontológico de la persona finita en dirección a su plenitud en la consecución del Bien infinito distinto y trascendente a ella.

En este hondo sentido metafísico la beatitud es el triunfo definitivo y la plenitud óntica de la persona creada en la posesión del Ser increado, la supresión de su no-ser o actualización plena de toda su potencia.

La *miseria* de la persona proviene de su finitud y contingencia creada, de su esencial composición de *potencia* y acto; su grandeza, de su *acto espiritual*, como tal abierto y ordenado por el camino de su inteligencia y voluntad—por su *contemplar y obrar*—, y ordenado al Ser infinito y Acto puro de Dios, en quien integrarse y librarse de la *miseria proveniente* de su finitud y contingencia creada.

IX

CONCLUSIÓN

26. El hombre, con toda su grandeza, se nos presenta, pues, como *una* realización de la persona, una de tantas, pero no como *la* persona, como el Ser que es esencialmente Persona, cuya Esencia es el Acto o Existencia pura de la persona.

Sólo Dios es, por eso, la plenitud de la Persona, porque sólo es el Acto o Ser o Existencia pura, sin mezcla alguna de potencia o de no-ser.

Si el análisis nos ha mostrado a la persona humana—la inmediatamente dada en nuestra conciencia—como *persona*, precisamente por su espiritualidad, vale decir, por su inmaterialidad perfecta o liberación total de la *potencia* o *no-ser* de la materia o, lo que es lo mismo, por la eminencia de su *acto* o perfección de su ser, síguese que la *persona* es una perfección pura, que en su concepto no encierra imperfección alguna y que se realiza en grado

creciente de acuerdo a la perfección creciente de este acto espiritual que la constituye, hasta alcanzar su plenitud en el Acto puro de Dios.

Y si la persona se constituye por el acto y nuestra persona no existe esencial ni plenamente, sino *finita y contingentemente*, es porque, aun siendo espiritual, no es su existencia o *acto*, sino que lo tiene finita y contingentemente. Pero Dios, que es esencialmente su acto, que no es una esencia que tiene existencia, sino que su Esencia es la misma Existencia y que, por ende, existe necesaria e infinitamente, en ese mismo grado es *esencial e infinitamente Persona*, es la realización perfecta, la *plenitud de la Persona*.

Mientras la persona humana y, en general, la persona creada, como participación finita y contingente de la persona, sólo puede llegar a su plenitud, en el ser trascendente al suyo, por la posesión del Ser infinito mediante la aprehensión contemplativa de la inteligencia, integrándose en la Persona divina, siempre esencialmente distinta de la suya; la Persona divina posee esta plenitud por identidad consigo mismo y sin necesidad de buscarlo fuera de su propio ser. Por eso Dios no tiene necesidad del *hacer* técnico-artístico y del *obrar* moral: en posesión del Bien y Perfección infinita que es El mismo, no necesita ni tiene sentido la tendencia hacia sí ni mucho menos valerse de medios extrínsecos que lo ayuden en esta obra de aproximación a la Perfección, o Bien, que es por identidad. Su intelección y su Objeto entendido son real y formalmente lo mismo, así como su Acto de Amor y la Bondad amada se identifican en el único infinito Acto puro de Ser. Por eso también, ni sentido tiene en El la libertad de pecado o de apartarse o desviarse del Bien, desde que su Acto volitivo es esencialmente Amor del Bien infinito con el que se identifica.

En Dios no hay dimensiones como recorridos de la persona hacia su término: en la plenitud del Acto puro, Dios es contemplación de la Verdad y goce del Bien, identificados con su objeto.

Por eso, en Dios, en la plenitud de la Persona, la cultura u obra de perfeccionamiento carece de sentido.

La cultura es el *timbre de gloria y de grandeza* de la persona humana: es la obra de perfeccionamiento humano en camino hacia la conquista definitiva y total de la verdad y del bien, por la *contemplación* de su inteligencia y por el *obrar* moral recto de su voluntad libre, ayudado éste, a su vez, por los artefactos de su *hacer* a él subordinado; pero también el *signo de su miseria*, de su limitación; el signo de que no es la Perfección, sino que debe conquistarla; de que no es *la* Persona, sino *una* persona en camino hacia su plenitud.

La cultura, como la espiritualidad de la persona humana que la determina, se ubica, pues, entre dos mundos: uno, material, inferior al hombre, sumergido y sometido a un determinismo total *por pobreza* de actividad e incapacidad de perfeccionamiento activo y libre en la trina dimensión de la persona humana, y otro, superior al hombre y a la creatura, todo Acto y Perfección, sin posibilidad ni libertad de perfeccionamiento intrínseco *por riqueza* y posesión e identidad con la infinita Perfección. Entre estos dos mundos que no pueden libremente perfeccionarse: el uno, por carecer de espiritualidad y libertad, totalmente sumergido en el determinismo uniforme de la materia, y el otro, por ser la espiritualidad o Acto puro y, consiguientemente, identificado con la Perfección misma, se ubica la cultura humana, como la obra del perfeccionamiento del ser espiritual y libre de la persona finita en camino hacia su plenitud por la posesión del Ser infinito, como Acto pleno de su vida y ser espiritual.

CAPITULO V

EL ACTO MORAL CON SUS RASGOS ESENCIALES, TAL COMO SE PRESENTA A LA CONCIENCIA

1. Si desde el punto de vista trascendente, la libertad, con la consiguiente personalidad, es una consecuencia de la ordenación final que Dios impone al hombre; desde el punto de vista inmanente, la libertad (lo hemos visto también al insinuar las pruebas de su existencia en el cap. IV, n. 9) es un hecho que se impone a nuestra conciencia y a nuestra inteligencia. Hecho que, a su vez, entra en la constitución misma del acto moral.

En efecto: éste se presenta a mi conciencia como un acto que *yo debo* hacer (o evitar), *que yo* activamente debo efectuar. Si el acto moral asume ante mí este carácter de obligación, de imposición moral, es porque yo *puedo* determinarme a realizarlo o no. De no ser libre, de estar en la necesidad intrínseca de obrar en un preciso sentido, no cabría obligatoriedad alguna respecto a él, desde que, no siendo dueños de nuestro acto, no estaría en nuestro poder el conformarnos con la norma impositiva. La nota de *deber ineludible* (cfr. c. VIII) con que aparece ante mi conciencia la realización del acto moral, implica el dominio activo, la libertad que tengo de efectuarlo o no. Un acto que no cae bajo el dominio de mi "libertad" carece de este carácter de obligación, no

es un acto moral; desde el punto de vista de la responsabilidad humana sería un acto que sucede en mí más que un acto mío [1].

2. La libertad es necesaria para el acto moral, más aún: hemos visto que por ella nace el problema moral (cfr. c. IV, n. 1 y 10, y c. IV bis, n. 8 y sigs), pero no basta para constituirlo. El acto moral se presenta ante nuestra conciencia implicando una norma, ajustándose o no a la cual resulta él bueno o malo. Esta norma asume en nuestra conciencia la nota de suprema, inapelable por encima de las inclinaciones y preferencias de nuestra voluntad y sensibilidad. No pertenece a la categoría del *facere*, sino del *agere*; no da la pauta para el éxito de una acción *(arte)*, sino para la ordenación y bondad del acto y de la vida *(ética)*. Ajustándose a las normas del "arte", la acción resulta artísticamente buena, buena *para tal fin determinado*, y el hombre que la realiza será un buen artesano, un buen músico, etc.; pero sólo conformándose a la norma moral, el acto será *humanamente bueno*, y el hombre que lo practica—aunque no logre con ello ningún éxito ni beneficio temporal—será *simplemente bueno* (cfr. c. II, n. 3, y c. VIII) [2].

3. La moral del acto incluye necesaria y simultáneamente estos dos elementos: la libertad y la conformidad o disconformidad con la norma suprema de la conducta. Más aún: para que la nota

1) De aquí la distinción que hacen los escolásticos entre el *actus hominis* y el *actus humanus* (acto del hombre y acto humano). El primero irrumpe de un modo necesario de una facultad no específicamente humana o de la voluntad antes de la formación del juicio de indiferencia objetiva, que fundamente la libertad; mientras que el segundo procede libremente y bajo el dominio de la voluntad espiritual. El *acto humano* coincide con el voluntario perfecto o libre de que hablamos más arriba (c. IV, n. 5). *Acto humano, acto libre y acto moral* expresan, bajo diferentes aspectos —como se verá en este capítulo—, el acto de la voluntad práctica espiritual del hombre realizado con dominio sobre su determinación.

2) Cfr. MARITAIN, *Art et Scolastique*, pág. 7 y sgs. (traducción castellana de JUAN A. GONZÁLEZ, La Espiga de Oro, Buenos Aires, 1945); y nuestra citada obra, *Lo eterno y lo temporal en el arte*.

de moralidad alcance a la acción libre no basta el conocimiento en abstracto de la norma moral y de su existencia; es menester que la conformidad o disconformidad que con ella tiene una acción libre determinada sea conocida en el momento mismo de su ejecución [1]; es necesaria la atención y aprehensión de la conformidad o disconformidad con la regla para que ésta impregne de moralidad a la acción libre. De otro modo, el acto, psicológicamente libre en sí, no lo sería en cuanto relacionado con la regla. Recién entonces cuando aprehendemos esta conformidad o disconformidad estamos en posesión de un acto estrictamente moral, porque recién entonces llegamos a ser perfectamente dueños no sólo de nuestro acto, sino también de aquel aspecto por el que éste se conforma o se aparta de la norma suprema de la rectitud de la conducta humana, y responsables, por ende, de su bondad o malicia.

Tal es el concepto y definición del acto moral al que nos conduce un análisis directo de nuestra conciencia: *es el acto conforme o disconforme con la norma suprema del vivir; libremente ejecutado como conforme o disconforme con dicha regla*. Tal es la noción *genérica* del acto moral, que, en realidad, no se da sino en una determinada especie o individuo: *bueno* o *malo*.

4. Y decimos *bueno* o *malo* y no añadimos *indiferente*, porque, aunque específica o abstractamente se den tales actos moralmente indiferentes, no se dan en concreto o *in individuo*, para usar la expresión escolástica. Este es el parecer de Santo Tomás [2] y de

1) Aun la llamada responsabilidad *en causa* supone este conocimiento actual de la conformidad o disconformidad del acto con la regla en el momento de ponerse la causa que originará más tarde, inadvertidamente, un acto malo. Si ni siquiera entonces, en el momento de la posición de la causa, se atiende a sus probables consecuencias malas, el acto libre queda exento de toda responsabilidad y maldad moral.

2) *S. Theol.*, I-II, q. 18, a. 9; *De Malo*, q. 2, a. 5.

la mayor parte de los escolásticos. San Buenaventura [1] opina lo contrario.

Que se dan actos moralmente indiferentes en sí mismos considerados, abstracción hecha de la persona individual que los realiza, nadie lo duda ni puede dudarlo [2]. Así como hay actos esencialmente buenos (amor de Dios) y actos esencialmente malos (mentir, robar), hay otros que no dicen en sí relación con el orden moral (vale decir, que no caen de sí dentro del alcance de la norma moral). Así, el sentarse, el comer, el dormir, etc., desde el punto de vista moral, son actos *en sí* y en abstracto *indiferentes*.

Pero el asunto cambia si nos colocamos en el plano concreto del acto individual. En efecto: la persona no puede obrar nunca como tal sino proponiéndose un fin. Es la condición de la vida espiritual, según vimos. La voluntad no puede querer nada sin tender a su último fin o bien específico (cfr. c. IV, n. 3; y c. III, n. 11). Ahora bien: el fin que se pretende en esos actos, una de dos, o es un fin *honesto* o un fin *deleitable*. Descartamos el fin útil, porque, como *fin intermedio*, se reduce a uno de los otros dos (cfr. c. III, n. 1). Si el fin es *honesto*, es decir, conforme a la naturaleza humana, el acto *específicamente indiferente se individualiza como bueno*, desde que se ordena a la perfección humana y entra de este modo dentro del último fin del hombre (cfr. cap. siguiente). Pero si el fin es *puramente deleitable*, es decir, que el hombre no lo ordena explícita o implícitamente al bien específico de su naturaleza, ese acto *específicamente indiferente se individualiza como malo*, desde que en él el hombre no obra como *hombre*, claudicando así de su naturaleza espiritual y, consiguientemente, de su último fin [3]. No quiere decir esto que no pueda él buscar una satisfacción sensible no opuesta a su naturaleza, sino que no puede buscarla *puramente* como satisfacción sin ordenarla para el

1) *In II Sent Dist.* 41, q. 3, a. 1.
2) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 18, a. 8.
3) Cfr. *S Theol.*, II-II, q. 141, a. 6.

bien específico [1]. Así, quien, cansado, se diese al sueño buscando esa satisfacción sensible, no obraría mal sino bien, con tal que no excluya el bien del hombre, es decir, que no lo haga *puramente* por la satisfacción que en ello siente. En verdad, quien obra por una inclinación natural inferior, pero no opuesta, *hic et nunc*, a la inclinación de la naturaleza espiritual—inclinación hacia el bien en sí, hacia el último fin—, mientras no excluya expresamente esta subordinación a la ordenación específica, obra conforme a esa naturaleza espiritual y, consiguientemente, *obra bien*, ya que la naturaleza —como obra suya—expresa la ordenación divina, aun en los apetitos inferiores, mientras ellos no pierdan su sentido de ordenación natural específica hacia el último fin. Todo apetito inferior, no opuesto al apetito espiritual hacia su fin específico o último, está *naturalmente* a él subordinado y ordenado, y contribuye al bien de éste, desde que la naturaleza—en sus múltiples inclinaciones—es una unidad jerárquica y ordenada por su divino Autor.

Por lo demás, la complejidad de las circunstancias y fines del acto individual hacen moralmente imposible que el acto indiferente en abstracto no deje de serlo al realizarse a través de la persona individual [2].

5. Concordes en los constitutivos del acto moral, los autores escolásticos no lo están en cuanto al orden jerárquico en que ellos intervienen al plantearse la cuestión de la *razón formal o esencia* de la moralidad [3]. Duns Scoto coloca ese elemento constitutivo en la libertad: el acto *materialmente* moral (bueno o malo), por su conformidad con la norma, sólo llega a serlo *formalmente* por la libertad. Es ésta la que especifica y determina a aquél como acto moral. Suárez pone esta razón formal en una denominación extrínseca al acto moral mismo, derivándola de su dependencia

1) Cfr. el último lugar citado de S. Tomás ad 2, y II-II, q. 168, a. 2.
2) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 18, a. 3, 4 y 10.
3) Llámase "razón formal" aquella nota, por la cual un ser es constituído en una esencia determinada.

de la libertad y de la razón. El acto es moral porque se ejecuta bajo la dirección de la inteligencia y con dependencia de la libre voluntad. Finalmente, otros afirman que el acto libre, *materialmente moral*, lo es *formalmente* por la relación de su conformidad o disconformidad con la norma ética.

Esta nos parece la opinión más ajustada a la verdad y al pensamiento y principios de Santo Tomás [1]). En efecto: un acto es bueno o malo según sea conveniente o disconveniente a un ser o, mejor todavía, al fin de un ser, y en nuestro caso, al hombre y a su último fin específico. Ahora bien: la regla moral expresa precisamente esa conveniencia o disconveniencia con la naturaleza del hombre y con su fin (c. VI), pues ella ordena el acto a lo que debe ser para la propia perfección humana. Luego la bondad o maldad de los actos humanos se derivará formalmente de dicha conformidad o disconformidad con la regla moral. *El acto humano se constituye en acto moral por una relación esencial de la conformidad o disconformidad* con la norma, mediante el objeto, según veremos en seguida [2]).

Además, la moralidad no puede consistir *formalmente* en la libertad, pues el acto libre es el acto humano, y la moralidad se concibe como algo que *sobreviene* a este acto humano para especificarlo como moral. Ahora bien: semejante nota añadida al acto humano no puede ser sino la relación de *conveniencia o disconveniencia* con la regla moral. Por la misma razón no puede consistir tampoco en la imputabilidad (Puffendorf), ya que ella se apoya en la libertad, mientras la moralidad añade a ésta la relación dicha a la norma moral. Tampoco puede consistir en una denominación extrínseca, relación de razón (Suárez), pues siendo el acto bueno

1) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 71, a. 6, ad 5. Con esta posición están los neotomistas Gredt, (*op. cit.*, t. II, n. 916 y sgs.) y Boyer (*op. cit.*, t. II, página 462).

2) Cfr. Gredt, *op cit.*, t. II, n. 917 y 919; y n. 7 de este capítulo, un poco más abajo.

o malo en sí mismo, su constitutivo o causa formal no podrá ser sino algo real intrínseco.

Conviene advertir, sin embargo, que la conformidad o disconformidad con la norma, constitutivo formal del acto moral, supone el acto humano y libre, porque sin éste, esa relación sólo constituiría un acto *materialmente* bueno o malo, que sólo llega a serlo *formalmente* cuando es libre. La cuestión aquí tratada supone la existencia de los elementos (libertad y relación con la norma) para la constitución del acto moral y sólo busca señalar la jerarquía con que en ella intervienen.

Semejante relación que así determina al acto humano libre en su ser moral es intrínseca y trescendental, como la de la potencia al acto. Vale decir, que semejante relación no es una entidad accidental o sobreañadida al acto libre (relación predicamental), sino la misma entidad del acto volitivo en cuanto por su misma naturaleza o esencia dice relación a la norma o, si se prefiere, según lo diremos en seguida (n. 7), al objeto sometido a la forma. Así como en el orden psicológico el acto se especifica por el objeto, y semejante relación a éste no es realmente distinta ni sobreañadida al acto mismo, sino que todo él se constituye *tal* acto por su esencial referencia a aquel objeto; no de otro modo, la moralidad del acto humano se constituye por una esencial relación, realmente indistinta de aquel acto, a su objeto en cuanto sometido a la norma moral. La moralidad no añade al acto libre una entidad realmente distinta de la de éste, sino que desenvuelve su entidad única bajo un nuevo aspecto suyo: la relación que esencialmente implica, en cuanto libre, a la norma embebida en el objeto específicamente suyo. Entre acto libre o humano y acto moral, por consiguiente, sólo media una distinción de razón con fundamento real. Ambos son dos aspectos reales, pero no realmente distintos de una misma realidad. El mismo y único acto apetitivo espiritual ofrece a la consideración de la inteligencia la riqueza de ambos conceptos o aspectos reales de su rica unidad ontológica, que dan lugar, respectivamente, a la reflexión psicológica y moral del acto libre. La

jerarquía que señalamos entre *libertad* y *conformidad* o *disconformidad* con la norma como *materia* y *forma* del acto moral, se refieren, pues, no a dos entidades físicas, sino metafísicas; a dos *formalidades* o aspectos conceptuales de la única realidad del acto.

La moralidad es, pues, algo identificado con el acto libre o humano e impregna toda su entidad. En otros términos, el acto libre es *intrínsecamente moral bueno; malo o indiferente*, según sea su relación de conformidad, oposición o indiferencia para con la norma.

La objeción que Kant y otros autores oponen a la "moral de los fines", en el sentido de que, en tal posición, la moralidad no sería intrínseca al acto, sino algo extrínseco, sobreañadido por una relación al acto, se funda en la confusión entre relación trascendental, identificada con la entidad relacionada, y relación predicamental o accidental, realmente distinta de la entidad relacionada. El acto libre humano, en efecto, es moral por una relación trascendental a la norma, relación realmente identificada o embebida en la realidad misma del acto. Sólo con la razón distinguimos los dos aspectos: del acto libre y de su referencia a la norma (moralidad), de una única entidad.

De todo lo cual se sigue que todos los actos humanos, que por su naturaleza son conformes (vgr.: un acto de justicia) o disconformes (vgr.: una injusticia) o indiferentes frente a la regla moral, son intrínsecamente buenos o malos o indiferentes por sí mismos y también sin ninguna otra consideración ni entidad sobreañadida.

6. Desde el punto de vista personal, la conformidad o disconformidad subjetiva (tal como la aprehende el sujeto) con la norma es la única que vale, aunque dicha conformidad o disconformidad no fuese real, sino que el sujeto erróneamente así la supusiese, la única capaz de determinar la bondad o maldad del acto y su imputabilidad, y la única que puede y debe ser atendida por la conciencia, supuesta la debida indagación de aquella norma objetiva. Pero desde el punto de vista de nuestro estudio, que busca determinar los fundamentos metafísicos del orden moral, lo que

nos interesa es la conformidad o disconformidad *objetiva* o material con la norma, la que constituye bueno ontológicamente al acto en sí por una aprehensión justa y sujeción total, libre, aunque obligatoria de la misma, y en la que se apoya el acto subjetivo y formalmente tal, cuando es estructurado objetivamente bueno (cfr. c. X).

7. Ahora bien: si continuamos nuestro análisis, veremos que un acto es moralmente bueno o malo (o indiferente), según que su objeto sea bueno o malo. "La bondad de la voluntad depende propiamente del objeto", escribe Santo Tomás [1]), y "la malicia de la acción es según los objetos malos" [2]). Las potencias, en general, se especifican por sus actos, y éstos, por el objeto formal, por el término a que esencialmente tienden [3]). Así ocurrirá también en el caso particular de la voluntad y del orden moral: la bondad o maldad del acto objetivamente considerado se deriva de la bondad o maldad del objeto.

La determinación de la norma de la moralidad de los actos volitivos se desplaza, por ende, al orden objetivo, y consiste, en última instancia, en la determinación de la norma moral de los objetos considerados no en sí mismos, en su esencia y realidad ontológica *(objeto material)*, sino en su ser en cuanto conforme o disconforme con la naturaleza y fin del hombre *(objeto formal)*. Es evidente que por relación a esta norma el objeto no se constituye formalmente buen o malo por sí mismo en el orden moral. Este

1) *S. Theol.*, I-II, q. 19, a. 3.

2) *De Malo*, q. 2, a. 3.

3) Cfr. ARIST., *De Anima*, L. II, c. 4; y S. TOMÁS, *Com.* al lugar cit., lec. 6, n. 304 y sgs. Véase también del mismo S. DOCTOR, *De Verit.*, q. 15, a. 2, ad 2; *S. Theol.*, I, q. 77, a. 3; I, q. 79, a. 7 ad 11; I-II, q. 18, a. 2. Consúltese también GREDT, *op. cit.*, t. I, n. 432 y sgs. Esta tesis tradicional de la psicología tomista ha sido confirmada por los objetivos estudios de BÜBLER, *Psicologie de la pensée*, en *Archives de Psych.*, t. VI, p. 386. (Citado por LA VAISSIÈRE, *Psicología Experimental*, traducida y arreglada por J. PALMÉS, 2.ª ed., p. 145, Subirana, Barcelona, 1924.)

orden moral formalmente tal sólo se realiza en la inmanencia de la voluntad libre, en lo íntimo del espíritu de la persona. Sin embargo, el objeto de su acto posee una bondad ontológica, una perfección capaz de ser apetecible en cuanto colma una apetencia. El objeto es *fundamentalmente* bueno o malo, según que, de abrazarse con él la voluntad, su acto resulta bueno o malo, conforme o no con la norma moral. La bondad o malicia moral como tal *(formalmente)* sólo puede estar en la voluntad libre, y de ésta, *per denominationem*, extenderse al objeto mismo y también a los actos de otras facultades. Pero la bondad o malicia inicial *incoactiva o fundamental* está en el objeto y de él se comunica al acto de la voluntad que lo apetece. "Todo objeto o fin—escribe Santo Tomás—tiene alguna bondad o malicia al menos natural; pero no implica siempre una bondad o malicia moral, que se considera con relación a la razón" [1]). La norma moral deberá, por ende, discernir esta bondad o malicia fundamental del objeto (en cuanto apetecible por una voluntad libre), punto objetivo de arranque de la bondad o maldad formal del acto libre que lo alcanza.

De más está advertir, finalmente, que, cuando hablamos de objetos de la voluntad, no queremos significar precisamente una substancia y menos una substancia exterior a nosotros. "Objetos" de la voluntad pueden ser actos de otras facultades y aun actos de la voluntad que ella se impera a sí misma. Así, verbigracia, si la voluntad se manda a sí misma: "quiero hacer tal acto de justicia", el acto de justicia (acto de voluntad) es un acto imperado y, a la

1) *S. Theol.*, I-II, q. 18, a. 8 ad 2. He aquí cómo expresa S. Tomás esta anterioridad *material* o *fundamental* y posterioridad *formal* de la bondad del objeto respecto a la voluntad: "El acto exterior es objeto de la voluntad en cuanto es propuesto a ella por la razón como cierto bien aprehendido y ordenado por la razón; y así es primero el bien que el acto de la voluntad. Pero en cuanto consiste en la ejecución del acto (el bien), es efecto de la voluntad y sigue a la voluntad" (*S. Theol.*, I-II, q. 20, a. 1 ad 1).

vez, *objeto* especificante del acto imperante de la misma voluntad: "quiero".

Todo el problema de la determinación de la norma constitutiva del acto moral reside, pues, y se reduce al problema de la determinación de la norma constitutiva de la bondad o malicia del objeto en cuanto apetecible por la voluntad *(norma objetiva fundamentalmente constitutiva de la moralidad)*, de la que se deriva la bondad o maldad formalmente moral del acto mismo de esta facultad, que se abraza con ese objeto así regulado por la norma (cfr. c. X).

CAPITULO VI

LA NORMA MORAL. SU CONSTITUCION OBJETIVA

1. Abordamos en el presente capítulo uno de los puntos centrales de nuestro trabajo, que dilucidaremos a la luz de los principios expuestos sobre el último fin del hombre y de su correspondiente naturaleza. Dejamos asentado cuál sea este fin supremo del ser racional: su plenitud ontológica con la consiguiente felicidad, la cual entraña, a su vez, la perfecta gloria formal de Dios (capítulo III). Este fin, según lo expuesto, determina la naturaleza espiritual del hombre con su correspondiente personalidad y libertad (c. IV y c. IV bis). Vimos cómo frente al bien en sí el hombre carece de libertad (c. IV, n. 3). Esta comienza en la elección de los *medios*, en la adopción de los bienes particulares (c. IV, n. 4). La consecución del fin en los seres irracionales (y actividad inferior del hombre no sujeta a la voluntad) es llevada a término por *medios* necesarios, por la actividad ordenada mediante leyes incoercibles impresas en sus facultades. Carentes de libertad en cuanto al fin y en cuanto al desarrollo de su actividad hacia aquél dirigida, el desvío del recto trámite hacia su perfección *ab intrinseco* es imposible, y el problema moral de la activa dirección de los actos no existe ni tiene sentido. Sólo cabe una interferencia entre fuerzas necesarias o entre la actividad libre y la necesaria, que impida físicamente la consecución del fin connatural del individuo. Mas semejante quebrantamiento de la ordenación final de

un determinado ser ni depende de la libertad de éste ni le es, consiguientemente, imputable o moral. Y aun entonces se alcanza el fin o bien de la naturaleza, ya que ese mal físico—mal para ese individuo—es resultado del cumplimiento de las leyes de la naturaleza, que, como tales, obran siempre en bien del todo o universo.

El ser racional, en cambio, es quien, *determinado por su naturaleza en cuanto al fin, no lo está en cuanto a los medios;* y es él quien debe dirigir sus actos, medios para la consecución del fin, por el recto sendero que los conduce hacia él, hacia su propia perfección [1]). Pero para encauzar su libertad o, mejor aún, su libre voluntad por ese camino es menester primero conocerlo. El conocimiento es el cauce natural necesario de la voluntad libre. El sendero de la perfección específica impuesto a los seres irracionales de un modo concordante con su naturaleza: por leyes o inclinaciones necesarias (mecánicas, biológicas e instintivas) de su obrar, habíasele de comunicar al hombre, conforme también con su ser espiritual, por medio de su inteligencia: había de ver él mismo el camino de su perfección para auto-determinarse libremente a emprender por allí su marcha.

Hemos señalado al fin del capítulo anterior cómo la norma de los actos humanos se desplaza hacia la norma de los objetos. Son éstos, como bienes particulares, quienes, captados, especifican la bondad (o malicia, cuando es un bien desordenado que resulta en mal de la persona) del acto humano. El problema de la constitución de la norma moral consistirá en establecer un principio o canon que nos sirva para discernir de entre los múltiples bienes de todos los órdenes que se presentan a las diversas facultades, superiores e inferiores, del hombre, cuáles y en qué condiciones son realmente los que le otorgan o le privan de la perfección debida y cuya captación por parte de la voluntad determina, por ende, un acto bueno o malo. La norma será, pues, un criterio de discernimiento *objetivo*, según el cual la inteligencia pueda determinar la

1). Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 1, a. 2.

bondad o malicia del objeto en cuanto *apetecible* por la voluntad. No se trata de una norma puramente metafísica de la bondad del *objeto en sí mismo*, muy fácil de establecer: el objeto será, dentro de su especie, tanto más perfecto cuanto más plenamente realice su forma y, en un orden general, su perfección dependerá de su mayor participación del acto y menor intervención de la potencia. La norma moral objetiva que tratamos de determinar aquí se dirige al discernimiento de la *bondad o maldad del objeto respecto al apetito humano*, más aún: respecto a la voluntad de cada hombre en particular y en cada situación convicta. Y vemos ya *a priori* cómo un objeto en sí mismo bueno puede ser que no lo sea para el hombre en determinadas circunstancias, o bueno para uno, no lo sea para otro. La norma ética será, en el sistema metafísico moral que propugnamos, una norma ontológica, mas no del objeto en sí mismo considerado, sino *del objeto relacionado con la perfección humana*, la cual, sólo alcanzable en el ejercicio de la actividad libre, se regula con esa norma, que es la que interesa en el plano moral.

Y henos ya frente a la cuestión de la determinación de la norma moral de los actos humanos o libres. Su captación y existencia en nosotros no es un problema, es un *hecho* indiscutible. *El problema ético de la norma* comienza al tratarse de *formularlo* expresamente, determinar su alcance preciso y *fundamentar* su valor. Aunque cuestión teórica dentro del orden práctico, de su solución depende lógicamente todo el orden práctico moral de la conducta humana.

2. En un capítulo hemos tratado *ex profeso* de la distinción entre la actividad de la inteligencia y de la voluntad. La raíz de toda la vida especulativa o teorética es la inteligencia, la raíz de toda la vida práctica es la voluntad. La de ésta es, por eso, siempre práctica; la de aquélla es de sí siempre especulativa, pero puede ser práctica o puramente especulativa, según que se subordine o no a la actividad de la voluntad (cfr. c. II). El acto y el problema moral, aunque implican la intervención de la inteligencia, se ubican estrictamente en el plano de la actividad de la voluntad,

porque es allí donde reside, con la libertad, la auto-determinación esencial del acto moral. La norma moral, empero, y el problema de su constitución pertenecen al orden de la inteligencia, bien que no especulativa, sino práctica, vale decir, es una cuestión de *conocimiento;* pero de *conocimiento subordinado,* como medio al fin, *a la actividad práctica* ejecutiva de fines de la voluntad (c. IV, n. 4). La inteligencia, en efecto, hemos visto (cfr. el mismo c. II) es la causa formal del acto humano eficientemente causado por la voluntad.

La norma que buscamos determinar ha de servir a la ordenación de la actividad de la voluntad. Su constitución deberá buscarse en la perfección del acto volitivo para el cual se ordena, erigiéndose sobre la noción del bien específicamente humano, vale decir, sobre el objeto formal de dicha voluntad.

Pero la investigación de esa constitución, su formulación y aplicación y la determinación de su valor es obra eminentemente de la inteligencia. Porque toda la actividad de la voluntad necesita ser encauzada y dirigida hacia su objeto por la inteligencia. Sólo bajo la dirección de ésta es posible el acto volitivo tanto bajo su aspecto psicológico *(juicio práctico)* como bajo su aspecto ético *(norma moral)* (cfr. c. V, n. 5). Y mucho más es obra de la inteligencia la investigación filosófica de la constitución de esta norma.

Obra eminentemente de la inteligencia, no lo es exclusivamente. En efecto: la inteligencia no puede formular tal norma moral sin mirar a la voluntad con su movimiento natural hacia el bien, a la vez que éste, su objeto, con las consiguientes normas para determinar las relaciones de la voluntad con los apetitos o tendencias inferiores y del objeto de aquélla con los de éstas. Vale decir: que la inteligencia sólo alcanza la formulación de la norma en un juicio no especulativo, sino práctico o de *connaturalidad* con la voluntad, apoyándose en la inclinación de ésta hacia su objeto formal. En la dirección de tal inclinación de la voluntad hacia su objeto formal que la especifica—por eso, por connaturalidad con ella—, la inteligencia descubre el verdadero objeto y bien de la

voluntad, en cuya luz alcanza—según veremos en seguida—la norma para medir la bondad o maldad de los objetos frente a la voluntad. O, en otros términos, con la luz del *bien* u *objeto formal* de la voluntad—aprehendido en la inclinación natural de ésta—logrará determinar el *bien* u *objeto material* (concreto) que lo realiza, y juzgar, a su vez, en relación con éste, la bondad o maldad de los demás bienes u objetos materiales o determinados.

Vamos a ver ahora cuál sea esa norma de nuestros actos humanos, tal como la formula nuestra inteligencia, y cómo emerge de las entrañas mismas del ser y de las exigencias del último fin del hombre y, por ende, de la noción de ser en cuanto bien, cargada, como tal, de un sentido y alcance plenamente ontológico.

3. El concepto "de norma" equivale a regla o medida, y *norma moral* será aquella por la cual medimos o discernimos la bondad o malicia de un acto humano.

Vimos más arriba (c. II) la simetría del orden especulativo y del orden práctico, derivada del ser, base ontológica de ambas actividades humanas. La exposición de la regulación de la actividad especulativa nos ilustrará, por eso, acerca de la norma de la práctica. La actividad de la inteligencia tiende a la verdad como la de la voluntad hacia el bien. La verdad puede ser ontológica o material (identidad de la cosa consigo misma, y, en última instancia, con los arquetipos de las ideas divinas) o lógica o formal (conformidad de la inteligencia con la realidad). La norma constitutiva de la verdad ontológica o material es el ser y sus principios, que constituyen y regulan la realidad, y, en definitiva y en última instancia, las ideas ejemplares divinas, conformándose a las cuales ésta es lo que es. La norma constitutiva inmediata y manifestativa, a la vez, de la verdad formal es la evidencia del objeto, captada por la inteligencia humana, inclinada por naturaleza a posesionarse del ser y sus principios y descubrir, bajo la luz de la evidencia del ser, la verdad ontológica, que llega a ser, de este modo e *ipso facto, lógica.* La norma subjetiva formal es el entendimiento enriquecido con el "intellectus" o "hábito de los principios", que,

bajo la acción de la evidencia objetiva, llega a captar la verdad ontológica. La norma última de la verdad formal es el entendimiento divino, causa ejemplar de toda verdad, así ontológica como lógica, en que la conformidad del acto y el objeto especificante llega a ser identidad [1]).

De un modo análogo, en el orden práctico, un objeto será bueno o malo o indiferente en sí mismo y respecto a la voluntad, anterior e independientemente de toda consideración de la inteligencia. Considerado en sí mismo el acto de la voluntad dirigido a ese objeto, será *materialmente* bueno o malo. Tendrá que existir, por ende, una norma objetiva que constituya ontológicamente, bueno o malo, un objeto respecto a la voluntad; una norma *constitutiva de la moralidad material* u objetiva de los actos. Pero el acto de la voluntad no es formalmente moral (bueno o malo) sino en la medida en que la *bondad o maldad objetiva* es captada por la inteligencia, porque sólo en esa medida es libremente querido por aquélla, es acto humano (cfr.. c. IV, n. 4, y c. V, n. 3). La moralidad formal, no de otra suerte que la libertad, se imprime como nota de la voluntad, en razón del juicio práctico de la inteligencia. Deberá existir, pues, también una norma subjetiva, con la cual la inteligencia, apoyándose en la norma constitutiva objetiva moral, llegue a formular la norma formal ética de los actos humanos.

Como se ve, son dos normas distintas, aunque dependientes entre sí, las que se trata de encontrar: la *objetiva o material* (en sí misma independiente de nuestra inteligencia) y la *subjetiva o formal* (captación de la anterior por la inteligencia) de la moralidad. Dentro de la primera podemos aún distinguir entre norma *manifestativa* y norma estrictamente *constitutiva*, y en ésta, todavía, *próxima o remotamente constitutiva*. La subjetiva, a su vez, siempre es, *ipso facto*, manifestativa.

4. Lo que buscamos, ante todo, es la norma objetiva o constitutiva estricta e inmediata de la moral. Se trata, además, de encontrar una norma *universal* constitutiva de la moralidad de los actos humanos y no reglas o principios particulares para discernir la bondad o maldad de determinados actos. La norma debe estar por encima de todas estas reglas particulares, y de ella han de recibir éstas su razón o fuerza normativa. Al final del capítulo nos referiremos a la norma constitutiva última y a la subjetiva de la moral formal.

Norma *constitutiva inmediata* de la moralidad objetiva o material será aquella que inmediatamente determina la razón intrínseca de la moralidad de un acto. Esa norma será, a la vez, inmediatamente manifestativa si es la razón ontológica en la que se apoya el juicio de la norma subjetiva o formal. Pero puede acaecer que por una nota derivada de esa norma constitutiva se haga más patente y manifiesta la moralidad de un acto. En este caso nos encontraremos frente a una *norma manifestativa objetiva*, sólo secundaria y derivadamente constitutiva del acto moral. La primera se coloca en el plano de lo real, independientemente de toda inteligencia que la capte; la segunda dice relación a un entendimiento, que por ella llega a discernir la moralidad de un acto.

No tratamos de investigar ahora una norma manifestativa subjetiva o formal, que sabemos por experiencia es la inteligencia, ni la constitutiva última, sino la constitutiva inmediata de la moralidad objetiva. El problema planteado queda, pues, delimitado al siguiente modo: *¿cuál es la norma objetiva que, independientemente de la aprehensión subjetiva de la inteligencia, constituye inmediatamente bueno, malo o indiferente un bien u objeto respecto a la voluntad?*

5. Sobre la constitución de la norma moral se han formulado las opiniones más divergentes, aun en el sector escolástico, precisamente por no haberse cuidado siempre de precisar en cada caso de qué norma se trataba. Vamos a enumerar las principales posiciones escolásticas al respecto, antes de desarrollar y fundamentar nuestra posición, señalando, a la vez, cómo la divergencia de pare-

[1]) Cfr. LOTTIN, *op. cit.*, pág. 323 y sgs.

ceres se origina en gran parte de la ubicación en diferente plano en que se coloca la cuestión de la norma.

1) Algunos tomistas ven la norma moral en la ley eterna u ordenación de las cosas creadas, en cuanto reside en la mente divina. Esta opinión no es opuesta a la nuestra, pero sólo señala la norma constitutiva *remota* y no la próxima formal. Semejante razón es el fundamento normativo último de la moralidad objetiva, porque de ella se deriva la ordenación final (en que colocaremos nosotros la norma) y la ley natural que gobierna a las creaturas. Tal, por ejemplo, entre otros, Gredt [1].

2) Muy semejante a la posición mencionada, y casi enteramente coincidente con ella, es la de Liberatore, Meyer y otros, que ven en la Sabiduría divina la última norma moral. La norma próxima creen verla en los dictámenes de la conciencia. Así también el P. Gredt en el lugar citado. Pero es evidente que aquélla no es sino la norma última constitutiva [2], y ésta es sólo próxima *manifestativa subjetiva o formal*, y no la que precisamente buscamos aquí establecer, *la norma o razón intrínseca objetiva* sobre la cual se apoya inmediatamente y erige aquel juicio de la inteligencia como norma subjetiva-formal del orden moral.

Toda la discusión propiamente tal sobre la determinación de la norma próxima constitutiva se entabla entre las dos sentencias siguientes, que, por lo demás, a nuestro modo de ver, tampoco se oponen, sino que una, la que defendemos, supera y perfecciona la verdad *incompleta* de la otra.

1) *Op. cit.*, t. II, n. 947 y sgs.

2) Parecida a la de estos autores y a la de la siguiente opinión era la posición de ARISTÓTELES, para quien el bien o el mal moral se discierne en función de la naturaleza humana. Pero no hay que olvidar que para ARISTÓTELES, por una parte, la naturaleza es expresión del último fin y que, por ende, estas nociones son equivalentes en nuestro caso, y, por otra, que desconociendo, o prescindiendo al menos, del fin divino y eterno del hombre, nos ha dejado una moral inconclusa, terminada en la inmanencia humana, que puede y debe ser integrada desenvolviendo sus implicancias en el fin trascendente que la sostiene y da sentido.

3) El P. Suárez [1], Lessio, Vázquez y Viva, entre los antiguos, y Frinz [2] y, sobre todo, el gran ético jesuita V. Cathrein entre los modernos, propugnan estar constituída dicha norma por la naturaleza humana, con cuya conformidad o disconformidad los objetos y actos humanos correspondientes son buenos o malos. Pero la naturaleza humana, precisa el P. Cathrein, ha de entenderse con todas sus partes (vegetativa, sensitiva y racional), con todas las relaciones en ella implicadas con los demás seres (con Dios y las creaturas) y tomada no según sus constitutivos formales en abstracto, sino en concreto con sus notas individuantes [3].

4) Finalmente, San Agustín [4] y Santo Tomás, como en seguida veremos expresamente, y más tarde, Valencia, Silvestre Mauro, y más hacia nosotros, Balmes, Mausbach, C. Pesch y Castelein, y últimamente, J. Donat [5], C. Boyer [6] y O. Lottin [7], sostienen que la norma formalmente constitutiva de la moralidad finca en la ordenación final o *último fin del hombre y de las cosas*: los objetos serán buenos o malos, según sean apetecidos conforme o disconformemente a su fin y, sobre todo, al último fin del hombre.

Vamos a precisar un tanto más el alcance de esta posición, que hacemos nuestra y demostraremos luego.

Todas las creaturas han sido hechas por Dios para su glorificación objetiva o formal (cfr. c. III). Todas ellas glorifican a Dios

1) *De Bonit. ac. hum.*, disp. 2, sect. 2, n. 10 y sgs.

2) *Op. cit.*, t. II, p. 54 y sgs.

3) *Op. cit.*, n. 106 y sgs.

4) Primeros libros de las *Confesiones*, passim.

5) *Op. cit.*, t. I, n. 122 y sgs.

6) *Op cit.*, t. II, p. 122 y sgs.

7) *Op. cit.*, p. 341 y sgs. Estos dos últimos autores creen que es lo mismo colocar la regla moral ya en el último fin u ordenación final de las cosas, ya en la naturaleza humana, y aceptan, por eso, enteramente también la otra opinión. Otro tanto haremos nosotros, bien que notando que la naturaleza humana recibe la razón de regla moral del último fin, cuya expresión es.

participando y manifestando el Ser y Perfecciones divinas con su propio ser y perfección. Pero a más de esta glorificación de Dios inmediata, intrínseca e inseparable de toda creatura, muchas de entre éstas (las irracionales) sirven también a la glorificación *mediata* de su Creador, ordenándose por su propia naturaleza (y, por ende, por su fin) al bien y perfección de otras que le son superiores (cfr. c. III, n. 6 y 7), y todas ellas, finalmente, a la creatura racional, sirviéndole ya de sustento, abrigo, etc. ya de objeto, cuya consideración la conduce al conocimiento y amor de su Creador. De este modo, el propio ser y perfeccionamiento de las creaturas aparecen intrínsecamente trabados y sometidos a una jerarquía que ordena los seres finitos desde su extremo inferior hasta el superior para acabar en Dios. La perfección de las creaturas del orden más bajo e imperfecto—los seres inorgánicos—se subordina a la de seres de contextura más elevada—los orgánicos, vegetales—, y la de éstos, a su vez, a la de otros más perfectos—los animales, dotados de conocimiento sensitivo—, hasta llegar a la de la creatura racional, *a la cual todos los demás seres inferiores, según su propia naturaleza, inmediata o mediatamente*, por intermedio de otros, se subordinan, y por ella, a Dios. "En las partes del universo—dice Santo Tomás—, cada creatura es por su propio acto y perfección. En segundo lugar, empero, las creaturas inferiores son por las más nobles [...], y cada una de las creaturas es por la perfección de todo el universo. Finalmente, todo el universo, con cada una de sus partes, se ordena a Dios como al fin, en cuanto la divina bondad se refleja en ellas por cierta imitación para la gloria de Dios" [1].

Como la perfección del ser, también la gloria objetiva, indefectiblemente unida a aquélla, se manifiesta como escalonada ascendentemente hasta llegar al hombre, quien, sirviéndose y apoyándose en ella, se eleva hasta la gloria formal de Dios por su conocimiento, sumisión y amor, y hace llegar de este modo hasta su Creador el himno de la glorificación de todo el universo, de-

[1] *S. Theol.*, I, q. 65, a. 2.

volviendo así todo el mundo creado a Dios como a su Causa final última, del que salió como de Causa eficiente primera. La glorificación de Dios no es una suma de alabanzas que, independientes entre sí, se dan a Dios; porque a más de la nota con que el ser de cada creatura alaba al Señor, todas juntas *(uni-verso)*, íntimamente trabadas y subordinadas por su naturaleza—manifestación de la ordenación final divina—, tributan un armónico himno de alabanzas a su Hacedor. Hermosamente sintetiza Santo Tomás cuanto venimos diciendo en la cuestión 65, artículo 2, de la primera parte de la *Suma*, que acabamos de citar.

Semejante unión de las creaturas entre sí, con la subordinación de las irracionales al hombre, para tributar a Dios esta glorificación armónicamente jerarquizada del universo, no es arbitraria o accidental, se verifica según *una ley interna impresa* en las entrañas mismas de la creatura, es decir, según su naturaleza o forma de ser. Ahora bien: la naturaleza o modo específico de obrar y proceder de los seres derivada de su forma tiene su razón última de ser en la ordenación divina de las creaturas a Dios, como último fin a quien han de glorificar (cfr. c. I, n. 4); la *naturaleza* no es sino la manifestación de una ordenación divina con que Dios conduce a las cosas hacia sí como a su último fin para que le glorifiquen (cfr. c. III, n. 4, 5 y 16). La trabazón ordenada de los seres, realizada por sus propias naturalezas, no es, pues, en última instancia, sino la *manifestación ontológica y la ejecución* de la ordenación jerárquica de las cosas a Dios como a su último fin, tal como existe en la mente y voluntad divinas.

Por eso, los seres irracionales *glorifican necesariamente* a Dios porque las leyes *necesarias* obran de acuerdo a su naturaleza, tanto en la tendencia a su propia conservación y desarrollo ontológico y a las de la especie como en el uso que de ellos hacen otros seres, a los que por naturaleza se subordinan.

Sólo el hombre *glorifica libremente* a Dios; sólo él *debe acatar y respetar* esta manifestación de la ordenación y voluntad de Dios, este orden natural de las cosas entre sí y de él mismo frente

a las cosas, y dentro de sí, entre sus diversas facultades no por leyes físicamente necesarias, sino por una ley moral (cfr. c. V, n. 11). Debe sujetarse y respetar ese orden natural, que él sólo puede leer en su propia naturaleza y en las de los demás seres, aunque posee capacidad o poder psíquico de obrar de otro modo.

6. Sostenemos aquí que la norma objetivamente constitutiva del acto moral es esta *ordenación final jerarquizada de las cosas a Dios* o, más simple y claramente, el *último fin* del hombre que la implica. Que estas dos expresiones de la norma constitutiva sean equivalentes es evidente por lo antes expuesto (cfr. c. III, n. 6 y 7), e insistiremos sobre ello en el número siguiente.

Ahora bien: *este orden final de las cosas o el último fin del hombre* es la norma constitutiva de la moralidad objetiva o fundamental, que, abrazada luego por el acto de la voluntad, constituye a éste formalmente bueno o malo. En efecto: la norma constitutiva debe ser una regla que otorgue el carácter *de bien o de mal especificamente humano a nuestro obrar o actividad espiritual, a nuestra voluntad.* La norma de que aquí tratamos no se refiere a nuestro operar o actividad técnica (al *facere*), que reside en el fin o bien del "artefactum" mismo, sino a nuestro obrar (al *agere*), se inserta en nuestra actividad en cuanto específicamente humana dirigida a su último fin. Ha de ser, por eso, una norma que esté por encima de toda otra de un sector particular y ha de encaminarse a la regulación del obrar específicamente humano en cuanto tal. Se trata, además, de un canon que mida esa actividad espiritual y libre bajo el aspecto de bien y de mal, o sea, bajo la orientación o desviación de su auténtica perfección o ser, el exigido por su forma o esencia natural, y no en cuanto se conforma o no con fines subalternos. La norma deberá ser tal, que de la conformidad o disconformidad de los actos de nuestra voluntad con ella resultemos no buenos o malos artistas o sabios, etc., sino simplemente buenos o malos hombres; resulten buenos o malos nuestros actos como tales, y nuestra vida humana se oriente o aparte de la perfección o plenitud ontológica exigida por su naturaleza. Ahora

bien: si nuestra perfección específica, nuestro acabamiento en la línea del ser de nuestra esencia finca en la posesión de nuestro último fin, el bien en sí—sólo realizable por el Bien en sí de Dios (cfr. c. III, n. 3)—, y de ella más participamos cuanto más nos acercamos a ese último fin, *la norma constitutiva del bien o mal especificamente humano o moral* residirá en el hecho de que el objeto, el acto voluntario de un determinado objeto, nos acerque o aparte de ese último fin, con el consiguiente acercamiento o desviación de la plenitud ontológica de nuestra naturaleza. Todos los actos de nuestra voluntad, necesarios en cuanto al *fin* (el bien en sí), hemos visto, son libres en cuanto a los *medios* (bienes particulares) (cfr. c. IV, n. 3 y 4). La bondad o malicia de estos actos consistirá en que, de hecho, nos acerquen o aparten de nuestro fin, lo cual dependerá de que su objeto o bien particular esté o no en la línea o dirección de nuestra perfección. Por consiguiente, la norma objetiva o fundamental constitutiva moral consistirá en aplicar a cada objeto no en sí mismo, sino en cuanto apetecible *hic et nunc* con todas las circunstancias particulares por mi voluntad, el último fin o perfección humana, y ver si aquél me conduce o me aparta o me deja indiferente respecto a éste. La bondad o malicia *formal* del acto moral se deriva del *objeto medido* de este modo *moralmente* por su relación con la perfección o fin último humano, a que nos conduce o de que nos aparta.

Este raciocinio se basa en un principio general que Santo Tomás enuncia así: "*Ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem.*" "Las cosas que son para el fin (los medios) no se llaman buenas sino en orden al fin" [1]). O, en otros términos: la bondad de un *medio* se constituye por el hecho que conduzca más o menos perfectamente al fin, al que se lo destina. Este principio es evidente por sí mismo. *El medio*, como medio, dice relación trascendental o esencial al fin y participa más de la noción de medio, es más medio o más perfecto o bueno como me-

1) *S. Theol.*, II-II, q. 23, a. 7.

dio, en cuanto más directa o plenamente logra el fin. La constitución del medio como tal se deriva del fin a que se refiere y es inteligible sin éste. La norma, por ende, que constituye la bondad (o maldad) del medio se derivará de su fin respectivo, y su relación de conducción más o menos directa y plena hacia el fin medirá la bondad o perfección del medio en cuanto tal. La experiencia confirma esta verdad analítica *a priori*. Un medio cualquiera, un utensilio, por ejemplo, es más bueno como utensilio en cuanto más perfectamente obtiene el fin para el cual ha sido hecho. Esta verdad que palpamos en el orden del "hacer" ("arte" o técnica) ha de valer también para el orden del "obrar" humano, pues constituye, según acabamos de ver, un principio analítico y, como tal, universal. Si los actos de la voluntad son *medios* para obtener el último fin (cfr. c. IV, n. 4 y 7)—con posibilidad de desviarse de él a causa de la libertad que los afecta—, su bondad o malicia, o sea la bondad o malicia específicamente humana o moral, se constituirá por su relación de conducción o desviación con respecto al último fin del hombre. Y como esos actos están especificados por sus objetos y de ellos toman, consiguientemente, su bondad o malicia, la norma constitutiva de la moral de éstos—por eso, *objetiva* o fundamental—, se derivará de que ellos lleven o aparten a la voluntad de su último fin. Para que estos objetos en cuanto apetecibles por la voluntad se constituyan moralmente buenos o malos, será preciso referirlos siempre al último fin o perfección específica del hombre.

Si tenemos presente la coincidencia de las dos nociones de *bien* y de *fin*, podremos traducir la norma expuesta en términos que miran al concepto de bien. Un objeto será bueno o malo en el orden moral, en cuanto apetecido conduce a la voluntad hacia *su* bien, hacia el bien en sí. Decir que la ordenación final de las cosas (cfr. núm. sig.) o el último fin del hombre es la norma de la bondad objetiva equivale a afirmar que su último bien, su plenitud ontológica, el *bien en sí* y, en definitiva y concretamente, el Bien infinito de Dios, que lo realiza, constituye dicha norma. Y

nos encontramos con el *ser* como norma moral, desde que *el bien no es sino el ser como apetecible* (cfr. c. I, n. 9). Y si el bien específico humano, *el bien en sí* realizado por el *Bien infinito*, es la norma del orden ético, bajo cuya luz se iluminan moralmente los objetos, el primer principio del orden práctico—equivalente al primer principio del orden especulativo: el de contradicción—se formulará en la siguiente proposición: "*hay que hacer el bien y evitar el mal*".

7. Ahora bien: como en el universo existe una ordenación que dirige todo al último fin establecido por Dios y que se traduce y realiza por medio de la naturaleza de todos los seres creados (cfr. c. III), cuando el hombre obra o apetece los objetos conforme o disconformemente con los *fines de la naturaleza* de éstos, conforme o disconformemente con su ordenación final, conduciéndolos o apartándolos, por ende, de su perfección ontológica específica, *obrará bien o mal*, respectivamente. En efecto: si la moralidad del acto, como *medio* de realización del último fin, se deriva del objeto, y éste es apetecido conforme al fin que Dios le ha dado para servicio del hombre, el acto resultante tendrá que ser *bueno*, como *bueno* es el objeto dentro de la ordenación final. Dios no ha podido crear nada sino buscando el bien (cfr. c. III, n. 3 y 4), la participación y manifestación de su Perfección o Bondad divina, que no es otra que su mismo ser. Luego el orden impreso a los seres por medio de su naturaleza es esencialmente bueno. *Querer las cosas conforme a su orden final o natural será, pues, un acto bueno; de lo contrario, malo* [1]).

Mas esta norma constitutiva del acto moral, tomada de la *ordenación final* de los seres, respetada y aceptada por el acto humano, no es distinta de la anterior derivada del último fin o suprema perfección del hombre. Tanto los seres irracionales como las inclinaciones infra-específicas de nuestro ser están subordinadas y des-

1) Cfr. GRABMANN, *Thomas von Aquin Kulturphilosophie*, pág. 35-36. (De nuestra citada traducción.)

tinadas por su *propio fin o naturaleza* a servir al fin del hombre como *medios* suyos. Todos los seres irracionales, subordinados entre sí por su misma naturaleza (expresión de la subordinación de sus fines), se encuentran, a la vez, subordinados como *medios al fin del hombre*. Aquello, pues, que está objetivamente conforme con el último fin humano, estará también, *ipso facto*, conforme con la ordenación de todo el universo; y un objeto, abrazado por el hombre objetivamente conforme con su fin intrínseco, no puede no ser conforme con su último fin de creatura racional, pues las esencias mismas, ya por sus propios fines o naturaleza, están dirigidas al bien o fin del hombre. Siempre que una cosa es usada contrariamente a la perfección o último fin del hombre, es usada contra su fin intrínseco; y siempre que una cosa es usada por el hombre contra el último fin de ésta, resulta ser usada contra su propio fin último humano.

Conviene notar, sin embargo, que este uso de las cosas irracionales y de nuestras facultades inferiores en cuanto caen bajo la influencia y dirección de la voluntad, para que constituya bueno al acto de ésta ha de ser conforme a su ordenación final humana en un sentido pleno. El acto de una inclinación inferior del hombre, objeto de un acto de voluntad que lo acepta, no es objetivamente bueno sino en cuanto es querido por ésta dentro de su naturaleza o fin *subordinado* a la naturaleza y fin específico del hombre. Es claro que semejante inclinación natural hacia su fin específico (la apetencia del goce sexual, por ejemplo) en su propio fin de servir al *fin del hombre*, lleva impresa esta subordinación al bien espiritual humano; de modo que usarla conforme a su *fin o bien inmediato*, dejarla irrumpir hacia su objeto contra el fin o bien de la naturaleza espiritual humana sería, en última instancia, dejarla actuar contra su propio fin total. Por consiguiente, el fin de las cosas es norma constitutiva de moralidad objetiva (que se comunica luego como moralidad formal al acto de la moralidad correspondiente), comprendiendo en él 1) el fin intrínseco e inmediato del objeto abrazado por la voluntad, en sí mismo, y 2) el

fin que dicho objeto tiene con relación a los demás seres, su *fin íntegro*, con la jerarquía de su propio fin inmediato dentro de la ordenación final del universo. Por lo demás, el fin de un ser en sí mismo y dentro de la jerarquía total de los seres está expresado por su naturaleza o modo de obrar natural. Los seres carentes de razón, que obran siempre conforme a su naturaleza y fin, obran, por eso, siempre *bien* (no moral, sino ontológicamente, pues carecen de libertad y moralidad), conforme a su fin, caminan hacia su perfección o plenitud de su forma. Si el hombre debe reprimir muchas veces sus inclinaciones naturales, es para hacer respetar y prevalecer su *naturaleza total*, que culmina como espiritual, e imperar la subordinación de sus apetitos inferiores a su naturaleza específica, hacer observar la ordenación final de las cosas que exige al fin inferior someterse y servir al superior [1]). El hombre ha de hacer por auto-determinación libre, por un acto moral, lo que los otros seres hacen por inclinación natural necesaria. Ha de leer en la naturaleza de los seres su fin, para llevarlos, por el uso que de ellos hace, a su destino impreso por Dios en sus naturalezas respectivas. Y respetando en los objetos su ordenación final intrínseca total, el hombre obra conforme a su fin, según acabamos de exponer (por la armonía y subordinación de fines), y logra, a su vez, su propia perfección moral.

La ordenación final de los objetos que el hombre lee en las entrañas de la naturaleza de los seres y de su ser, culmen al que se dirigen todos los demás seres irracionales, como expresión que es del fin intentado por Dios, constituye el lenguaje con que el Creador comunica al hombre el uso que debe hacer de ellos, y es por eso la norma constitutiva del orden moral. Su fundamento último se encuentra, por eso, en la Inteligencia divina ordenando las cosas a su fin y en su divina Voluntad, que ejecuta ese orden; en

1) Este es el sentido racional, y también cristiano, de la *mortificación*: no de destrucción y aniquilación (Budismo y Maniqueísmo), sino de ordenación jerárquica, con subordinación de lo inferior a lo superior, de *rectificación* de la naturaleza.

una palabra: la norma constitutiva objetiva del orden moral es la expresión de la *Ley Eterna* (cfr. cap. sig.), y en ella se apoya como en su fundamento último. Por esa comunicación consciente e inteligible de la norma, el hombre entra a participar del Pensamiento divino en la ordenación del mundo hacia su último fin, y por su *acto moral bueno*, con la Voluntad divina, cooperando así a la gloria de Dios no sólo con este su mismo acto, sino llevando en él los objetos, que usa conforme al fin que ellos llevan impreso en su naturaleza por su Hacedor. Cuando el hombre obra conforme a esa norma objetiva, vale decir, cuando conforma su voluntad con las exigencias de la ordenación final de los seres y del suyo propio, se realiza plenamente el orden intentado por Dios en el mundo. La ordenación final de los seres hacia su perfección o acabamiento de su ser específico realizada y expresada en su naturaleza, como proveniente de Dios, no puede ser sino buena (cfr. c. III, n. 3 y 4), y en el orden actual de las cosas, la únicamente buena. El orden natural, en efecto, no es sino la ejecución de los fines de Dios, y, como tal, no puede ser jamás malo. Respetando, pues, la naturaleza de las cosas y la suya propia, y acomodando sus actos a las exigencias naturales de estos seres y del suyo propio, el hombre, con su acto moral, acaba consciente y libremente la realización de los fines de Dios, con lo cual dicho acto humano queda constituído y no puede ser sino formalmente bueno (o malo, en el caso opuesto). La conformiadd o disconformidad de los actos humanos con la ordenación final de los seres querida y expresada por Dios en sus naturalezas íntima y jerárquicamente subordinadas entre sí en el orden ontológico, es decir, la apetencia por parte de la voluntad humana y de sus facultades que le están sujetas, de esos seres, hecha conforme al fin para el que Dios los ha creado, constituye la norma o medida constitutiva de su bondad (o malicia en caso contrario).

No está de más advertir que el uso de las cosas conforme a su fin total (con la inclusión de su subordinación esencial al fin del hombre en él implicada), que constituye la norma moral, *es la or-*

denación final última de las creaturas, del ser racional ante todo. El acto con que queremos una cosa que es conforme a nuestro último fin, es, *ipso facto*, un acto o *medio* bueno. El fin *último* del hombre (su perfección integral como ser espiritual) justifica los medios que le sirven; más aún—y es lo que intentamos demostrar—: es precisamente lo que los constituye esencialmente buenos. La falsedad y malicia del principio de N. Maquiavello de que "el fin justifica los medios" reside en que *cualquier* fin, en política sobre todo, justifica los medios; lo cual implica todo lo contrario de lo que venimos diciendo, pues exige la subordinación del fin último del hombre, su perfección y plenitud humana, a fines subalternos, que, en realidad, no son sino *medios* dentro de la órbita de la ordenación final del hombre; encierra una *inversión de fines*. Un fin, por bueno que sea, no es el último fin del hombre (verbigracia: librar a un enfermo de sus sufrimientos), no justifica los *medios contrarios al último fin del hombre* (vgr.: el homicidio, en el caso expuesto). El mal es una inversión de fines.

8. Una penetración más honda en el plan divino acerca de la ordenación final de sus creaturas nos confirmará aún más en esta tesis.

En efecto: ¿cuál es la regla que de un modo *necesario*, en el orden físico, lleva a los seres al bien o perfección correspondiente a su naturaleza? Son las leyes naturales que, como cauces infranqueables, canalizan y conducen de un modo definitivo la actividad de los seres irracionales (y aun los aspectos végeto-sensitivos de la actividad del hombre) a su fin o perfección específica, realizando de esta manera indefectible la ordenación final que Dios les ha dado. En una palabra: la ordenación final impresa y operante de un modo necesario en los seres irracionales es la norma (indefectible también) de su propia perfección. Cuando un ser es apartado violentamente (contra su inclinación natural) del cauce de estas leyes naturales, expresión y realización de su ordenación final, su movimiento hacia la perfección ontológica correspondiente, hacia

el desarrollo de su forma, queda por eso truncado y no alcanza la plenitud de su ser.

Del mismo modo, en el orden de la actividad libre la norma constitutiva de su perfección correspondiente, es decir, de la bondad y malicia morales, será la que, enderazándola hacia el último fin de la forma o naturaleza espiritual, la encauce por eso mismo, hacia su plenitud ontológica, hacia su supremo bien. Sólo que aquí la ordenación hacia el último fin de la actividad humana del ser racional mediante el acatamiento de la ordenación final de todos los demás seres que con él se relacionan y del suyo propio no será la que se recibe por leyes o inclinaciones psíquico-naturales, en sí indefectibles, sino la que se comunica por la inteligencia, la cual, leyendo en la propia naturaleza humana y en la de los demás seres esta ordenación divina hacia el último fin, *comprende* y ve en ella el cauce por el que es preciso encaminar su actividad libre, so pena de claudicar de su última y suprema perfección ontológica.

Ordenación *físicamente necesaria y no comprendida* por el propio ser, en el primer caso; *ordenación adaptada a la libertad y comprendida por el propio sujeto* (persona), en el segundo; *la ordenación hacia el último fin es, en ambos casos, y de acuerdo con la naturaleza de los seres, la norma constitutiva de la perfección* (o defecto del ser, en caso contrario); o, lo que es lo mismo, de la bondad (o maldad) física o moral, respectivamente, de la actividad oreada, según sea ésta necesaria o libre, respectivamente. Como puede observarse claramente, la norma constitutiva moral se basa y nutre de su fuerza en el concepto metafísico de bien, que equivale al de perfección o ser. Bueno es el ser, malo es el no-ser en el sujeto que debiera poseerlo: *bien o mal físico*, si el ser debido o no-ser indebido surgen en el plano de las causas necesarias; *bien o mal moral*, si el ser debido o no-ser indebido está causado en sí mismo o en las cosas por la causa libre que se acomoda o se aparta de las exigencias ontológicas del orden natural hacia el bien o plenitud del ser correspondiente a la forma. La norma constitutiva moral del acto humano no es sino la aplicación al caso particular

de la actividad humana o libre de la norma universal del bien y mal en general, que no es sino la *línea o exigencia ontológica de los seres hacia su bien o ser pleno específico*. Cumplida o contrariada esta exigencia por una actividad cualquiera, tenemos el *bien* y el *mal* de uno u otro género, y cumplida o contrariada esta exigencia por el acto humano, tenemos el *bien* o el *mal* específicamente humano o moral: el *ser* y *no-ser*, el *bien* y el *mal* ontológico querido por la voluntad libre, refluye en el mismo acto humano, *bueno o malo* en uno u otro caso. "Un acto es subjetivamente (formalmente) bueno o malo—escribe Grabmann, exponiendo el pensamiento de Santo Tomás al respecto—en cuanto conscientemente o nos mantenemos en el orden del ser o no tenemos en cuenta este orden. El mal moral, el pecado, es un quebrantamiento del orden establecido de las creaturas; éste consiste en el no reconocimiento práctico y quebrantamiento del valor de la naturaleza del ser y de su mutua ordenación general y de su subordinación al más elevado Ser. Por el contrario, lo moralmente bueno, la virtud, es el reconocimiento del orden dado del ser a través de la naturaleza. También la filosofía social y del Estado de Santo Tomás se coloca bajo la inspiración de la metafísica del ser, está constituída sobre las relaciones ontológicas precisa y claramente concebidas, sobre las relaciones del ser." [1]).

El bien o mal moral no es sino el bien o mal moral ontológico (ser o no-ser indebido) dependiente de la libre voluntad humana. El orden moral es, pues, un capítulo (el principal) del orden ontológico. La acción humana es moralmente buena o mala si se posesiona del *ser debido* a su naturaleza [2]) mediante la captación y uso del ser-objeto (norma objetiva), de acuerdo a sus exigencias ontológicas, a lo *debido al ser de su naturaleza*.

1) Martín Grabmann, *Thomas von Aquin Kulturphilosophie*, p. 36. Benno Filser, Augsburg, 1925. Cfr. también: R. Linhardt, *Die Sozial Prinzipien des Hl. Thomas von Aquin*., pág. 42 y sgs., Herder, Friburgo de Brisgovia (Alemania), 1932.

2) Cfr. la recién citada obra de Grabmann, pág. 36.

9. La ordenación o desordenación de las cosas con relación a su último fin—de la que deriva la bondad o malicia moral del acto humano—puede ser intrínseca o extrínseca a las otras cosas, según que esté impresa en la naturaleza misma de éstas o se le imprima una ley positiva. El acto que se conforma a esa ordenación es, en el primer caso, *intrínsecamente* bueno, es decir, por naturaleza e independientemente de toda ley positiva; siéndolo sólo *extrínsecamente*, en el segundo, porque esta bondad (o malicia) depende de una ordenación impuesta a la cosa por dicha ley sobre y apoyándose en su ordenación natural, la cual permanecería aun en la ausencia de aquélla. Sin embargo, el orden final es una norma constitutiva directa o indirecta de todos los actos intrínseca o extrínsecamente buenos (o malos); de los primeros, *directa e inmediatamente* por las razones dadas, y de los segundos (buenos extrínsecamente por ordenación de la ley positiva), *indirecta y mediatamente*, en cuanto el orden final intrínseco de la naturaleza humana es quien exige la subordinación a la autoridad para lograr los fines de la sociedad, a quien por inclinación esencial está ella dirigida. En esta ordenación intrínseca se injerta y se legitima toda ordenación de una ley positiva que no se oponga a la ley natural. De este modo, al apoyarse la ordenación de la ley positiva en la ordenación final intrínseca, también el *acto* extrínsecamente bueno, que se refiere a una ordenación extrínseca de la ley positiva, indirecta y mediatamente es regulado y constituído bueno o malo en el orden moral por la norma de la ordenación final de las cosas y del hombre a su último fin [1].

10. Después de lo expuesto, se comprenderá más fácilmente lo que afirmamos más arriba (n. 5), a propósito de la opinión de Suárez, Cathrein y otros autores escolásticos sobre la norma constitutiva: que esta opinión, más que falsa y opuesta a la que hemos defendido, es incompleta, y que, según la expone Cathrein, podría

1). Cfr. J. Leclercq, *op. cit.*, t. I, C. II; *La règle d'action et le point de départ de la morale*, pág. 94.

hasta coincidir enteramente con la nuestra. Estos autores, a nuestro modo de entender, no toman la cuestión de la norma en el preciso punto donde ella se constituye: el orden final de las cosas y el último fin del hombre, sino en un efecto donde ella se manifiesta ya constituída: en la naturaleza humana. Esta es realización y expresión del último fin del hombre (como toda naturaleza lo es de su fin), y, como tal, es norma objetiva manifestativa (al poner en evidencia el orden final), pero no formalmente constitutiva del orden moral.

Es claro que por la conformidad o disconformidad de un objeto con la naturaleza humana podemos discernir la bondad o malicia de un acto. Mas de ello sólo se concluye que la naturaleza humana es norma manifestativa objetiva o, a lo más, constitutiva secundariamente.

Pero el "cardo quæstionis" está en saber si un acto se constituye formalmente bueno o malo, porque su objeto en cuanto apetecible por la voluntad se conforma o desaviene con la naturaleza humana; o si se conforma o desaviene con ella, porque ya es objetivamente bueno o malo por una razón anterior. Y esto segundo es lo que sostenemos.

En efecto: ya hemos demostrado cómo la ordenación final de las cosas y del hombre al último fin es la norma objetiva constitutiva, conformándose o separándose de la cual se constituye la moralidad formal de los actos humanos (cfr. n. 6 y 9). Esta ordenación final intentada por Dios en la creación se manifiesta y realiza, como ya hemos expuesto (c. 1, n. 14, y c. III, n. 18), por la naturaleza o forma de las cosas, la cual constituye el principio específico del ser y del movimiento hacia su propia perfección, hacia su fin. De acuerdo a su misma constitución intrínseca y movimiento específico, estas formas o naturaleza aparecen íntimamente ligadas y subordinadas entre sí y, sobre todo, al hombre, al ser racional, al que directa o indirectamente todas aparecen sirviendo; manifestación de la subordinación de fines que entre ellas rige, comoquiera que el hombre debe elevar la gloria objetiva, que

los seres irracionales tributan a Dios, a la glorificación formal de su divino autor (cfr. c. III, n. 6 y 7).

Se ve entonces cómo el *orden final* de las cosas es *realmente* lo mismo que su *orden natural*, pero *formalmente* no es lo mismo, sino que el *orden natural se constituye y tiene sentido por el orden final, y no viceversa;* y la bondad de los actos se funda en su conformidad con este *orden natural de las cosas, no en cuanto es precisamente orden natural, sino en cuanto es ordenación final* (véase la argumentación hecha en los números anteriores 7 y 8). Tal es el sentido que se ha de dar a los textos de Santo Tomás al respecto dentro de su pensamiento total [1].

Ahora bien: dentro del orden natural, la naturaleza humana ocupa un lugar privilegiado y dominante; porque ella es el término al que directa o indirectamente se subordinan todas las creaturas irracionales, y en el cual, por ende, se encuentra directa o indirectamente el término de la orientación final de todos los seres. Desde la naturaleza humana—sobre todo tomada concretamente con todas sus relaciones, etc., tal como lo hace Cathrein—, como desde un centro de avenidas, se pueden seguir las direcciones ontológicas con que se ordenan escalonadamente y jerarquizan entre sí hasta llegar a ella todos los seres inferiores; y de la conformidad o disconformidad con ella puédese inferir lógicamente la conformidad o disconformidad de estos seres con su último fin, desde que no lo alcanzan sino sirviendo al hombre de distinta manera, según la propia naturaleza que expresa su fin intrínseco.

De aquí que la opinión del Doctor Eximio y de Cathrein equivale a decir que la norma constitutiva objetiva de la moralidad de los actos humanos es la ordenación de las cosas conforme a su naturaleza, ordenación descifrada por su conformidad o disconformidad con la naturaleza humana. Todo lo cual es verdad *material*, pero no *formalmente*, porque, insistiendo, un acto no es formalmente moral (bueno o malo) por ajustarse o no a la ordenación natural de las cosas y del hombre, sino que el acto es formalmente bueno o malo porque, ajustándose o no a ese orden natural, se ajusta o no, por eso mismo, a la ordenación final última de esos seres, impresa en ellos por Dios, su divino Autor, en lo cual finca la norma constitutiva de su bondad. Y aquí finca precisamente la insuficiencia o, mejor dicho, la nota de incompleta que afecta a esta opinión de Suárez y de Cathrein, en que primeramente la naturaleza humana es solamente un eslabón del orden natural, el principal, si se quiere, y del que se puede inferir, en cierto modo, la ordenación final de los demás, pero no es todo el orden natural; y, en segundo lugar y sobre todo, en que no es de esta naturaleza humana y del orden natural en cuanto tales, sino en cuanto ordenación hacia su último fin (de la cual el orden natural es manifestación y ejecución), de donde se deriva la moralidad de los actos de nuestra libre voluntad. Por lo demás, los argumentos aducidos por estos autores sólo prueban o bien que la naturaleza humana es norma manifestativa, o bien que, por la conformidad o disconformidad con la naturaleza humana (y con el orden natural, en general), los actos se constituyen buenos o malos; porque, por eso mismo, se conforman o apartan de la ordenación final de sus objetos, manifestada en esa naturaleza y ordenación natural.

11. Santo Tomás es citado por los autores de las diversas opiniones escolásticas expuestas (n. 5), y sus textos parecen acomodarse ya a una, ya a otra tesis. En realidad, como hemos podido advertir, las principales de ellas no son contrarias entre sí, sino que se armonizan, contemplando el problema desde diversos puntos de vista. A nuestro modo de ver, la tesis que hemos adoptado sobre el tema incluye y supera las otras sin contrariarlas, antes bien, conservando y explicando la verdad en ellas encerradas. Santo Tomás afirma frecuentemente que la regla moral es la recta razón no de cada hombre tomado individualmente (el dictamen de nuestra conciencia), sino de la razón humana en general, que juz-

[1] Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 1, a. 2; q. 18, a. 5; I, q. 80, a. 1; *Contra Gentiles*, L. IV, c. 19. *In IV sent.*, Dist. 33, q. 1, a. 1. *De anima*, L. 2, Lect. 5. Ver principalmente *in IV Sent.*, Dist. 33, q. 1, a. 1.

ga rectamente, según su naturaleza [1]). Ahora bien: como este juicio de la razón (como toda la obra de la inteligencia humana, de acuerdo a la doctrina gnoseológica de Santo Tomás) se apoya en la realidad, en las esencias y naturaleza de las cosas, en el orden objetivo que las jerarquiza y ordena al fin, supone y se apoya en otra regla constitutiva objetiva *fundamental*, que es precisamente la que nosotros tratamos de establecer.

Por eso, la opinión del P. Lehu, O. P. [2]) y, en parte, del P. Boyer [3]) y de otros tomistas, que defienden ser la recta razón la norma de la moralidad, lejos de ser contraria a nuestra posición, se complementa y se deriva de ella. La recta razón, más bien capta y *expresa* para Santo Tomás un orden *objetivo constitutivo* de la moralidad, y lo que nosotros buscamos señalar aquí es la norma de este orden. En verdad, recién en la inteligencia que capta rectamente este orden final de las cosas—de ahí que Santo Tomás se refiera más bien a la inteligencia de la naturaleza humana, considerada en sí misma, y no a la de cada hombre—, la norma moral existe formalmente como tal, como norma reguladora de los actos humanos; recién entonces el orden final de las cosas, aprehendido por el juicio en la inteligencia práctica, se constituye formalmente norma moral.

El P. Lehu aduce y analiza numerosos textos de la *Suma* y de otras obras de Santo Tomás, los cuales, a su juicio, demostrarían ser la *razón* la norma moral, según Santo Tomás. He aquí el principal de todos, tomado de la I-II, q. 18, a. 5: "En los actos, el bien y el mal se establece con relación a la razón; porque, como dice Dionisio en *De Divinis Nominibus* (c. IV), el bien es lo que es conforme según la razón, y el mal, lo que no es conforme con ella. Porque bueno para una cosa es lo que le conviene se-

1) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 71, a. 6. Véase también, C. Boyer, *op. cit.*, t. II, pág. 465 y sgs., y el c. I, n. 14 y c. III, n. 18 de esta nuestra obra.
2) *Philosophia moralis*, t. I, n. 145 y sgs., Gabalda, París, 1914, y *La Raison Règle de la Moralité*, Gabalda, París, 1930.
3) *Op. cit.*, pág. 466.

gún su forma, y malo, lo que está fuera del orden de su forma. Es evidente, pues, que la diferencia del bien y mal, considerada acerca del objeto, se refiere de sí a la razón, a saber, según que el objeto sea o no conveniente con ella. Pero algunos actos se dicen humanos o morales según que provengan de la razón. Luego es claro que el bien y el mal diversifican la especie en los actos morales." Ahora bien: parece bastante claro que en ese texto "razón" está tomado como *naturaleza racional*. Vale decir que, según Santo Tomás, "el bien moral se define de acuerdo a la forma substancial (racional) del hombre" (Dom Lottin: *Annales de l'Institut Superieur de Louvain)*. Ya hemos visto cómo la naturaleza humana, tomada específicamente tal, o sea, en cuanto racional, es norma constitutiva del orden moral, al menos secundariamente, en cuanto expresión del orden final del hombre y de las cosas.

Sin embargo, en favor de la posición del P. Lehu está la insistencia con que en tales textos se llama norma moral a la *recta ratio*. El sentido obvio de esos textos es realmente de que la norma moral a que se refiere el Angélico Doctor no es otra que la facultad cognoscitiva espiritual, en cuanto *recta*. La insistencia con que Santo Tomás añade el epíteto *recta* a la *ratio* nos da el verdadero alcance de la "recta razón" como norma moral: la inteligencia es norma moral en cuanto está en posesión del *recto orden* de las cosas—ya que ella no puede ser recta sino recibiendo la *rectitud*, aun en el orden normativo, del *objeto* como expresión del haber o verdad ontológica—, vale decir, del orden de las cosas a su último fin o—si se prefiere, como expresión del mismo—de la naturaleza humana. La *recta ratio*, norma moral a que Santo Tomás se refiere, no es sino la inteligencia práctica en posesión de la norma objetiva—ya que se coloque a ésta en la ordenación de las cosas a su último fin, ya en la naturaleza humana—, con la que juzga de la bondad o maldad de los actos. Esta interpretación obvia resulta, por lo demás, la única compatible con otros pasajes, que aducimos en el texto, en los cuales el Angélico Doctor se refiere al orden final o a la naturaleza humana como a norma moral.

La *recta ratio* es, pues, norma *formalmente* moral en cuanto se posesiona de la norma *objetiva, fundamentalmente* constitutiva del orden moral.

Nuestra posición—como también la del P. Cathrein—se coloca en la norma *objetiva*, mientras que la del P. Lehu, en la norma *formal*. Santo Tomás se refiere en sus textos ya a una, ya a otra, pasando sin dificultad de una a otra, desde que, en verdad, la fuerza de la *recta ratio* sólo puede venirle de las exigencias ontológicas de su objeto, así como la norma objetiva sólo logra vigencia y carácter formal de norma en la inteligencia que la capta y formula.

Por lo demás, no faltan textos en que Santo Tomás se refiere evidente y directamente a esta norma constitutiva. Así dice: "La diferencia del bien y del mal considerada acerca del objeto, se refiere de sí a la razón, a saber, a que el objeto es conveniente o no a ella" [1]. "El orden de la razón" a que frecuentemente alude en éste y otros pasajes [2] Santo Tomás como a la norma moral, no es otro que el orden al último fin: "Comoquiera que a la razón toca el ordenar, el acto que procede de la razón deliberativa, si no está ordenado al fin debido, por esto mismo repugna a la razón y es malo; pero si se ordena al fin debido, conviene con el orden de la razón, *de donde tiene el ser bueno*" [3]. "En los objetos elaborados por el *arte*, la razón se ordena a un fin particular, que es algo determinado por la razón; pero en las cosas morales se ordena al fin de toda la vida humana [...], en las cosas morales en que es aprehendido *el orden de la razón hacia el fin común de la vida humana*, siempre el pecado y el mal es aprehendido por la desviación del orden de la razón hacia el fin común de la vida humana" [4]. Más expresamente se refiere al último fin como norma

1) *S. Theol.*, I-II, q. 18, a. 5.
2) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 18, a. 8.
3) *Ibid.*, a. 9 y I-II, q. 21 a. 1.
4) *S. Theol.*, I-II, q. 21, a. 2 ad 2. Véase también II-II, q. 23, a. 7, ad 3; I-II, q. 57, a. 4 ad 3.

constitutiva en otros lugares: "La bondad de la voluntad (de su acto) depende de la intención del fin. Pero el último fin de la voluntad humana es el sumo bien. Por consiguiente, para la bondad de la voluntad humana se requiere que se ordene al sumo bien" [1]. Y más claro aún, cuando escribe: "Así como Dios es el único último fin de todas las cosas, así Dios es el único último fin de todas las voluntades. Con todo hay otros fines próximos. Y si conforme a aquellos fines se guarda la debida relación de la voluntad al último fin, será recta la voluntad. Pero en caso contrario será perversa" [2]. Este último pasaje expresa claramente la norma moral tomada de la ordenación de las cosas a su fin, tal cual la hemos defendido. Creemos, pues, sinceramente no sólo no estar en desacuerdo con el pensamiento del Angélico Doctor, sino expresarlo auténticamente al respecto. Una vez precisados los diversos aspectos de la norma moral en los párrafos siguientes, se podrá ver mejor el sentido de los distintos pasajes de Santo Tomás, que se aducen en favor de las diferentes posiciones y que, en realidad, se refieren ya a una, ya a otra norma (formal u objetiva, constitutiva o manifestativa, próxima o remota) [3].

12. Si la naturaleza o la forma es la realización del plan divino por la cual se ordenan las creaturas a su fin (cfr. c. I, n. 14, y c. III, n. 18), es evidente que ella también participará de la ra-

1) *S. Theol.*, I-II, q. 19, a. 9. Cfr. *ibid.*, a. 10; *In I Sent.*, dist. 47, q. 1, a. 4.
2) *In II Sent.*, dist. 38, q. 1, art. 1.
3) En gran parte, la oposición de estas opiniones escolásticas es casi puramente verbal o, por lo menos, tiene su punto de origen en la distinta faceta o momento de la norma, que se encara. Esta es la conclusión a que se llega leyendo con detención los escritos de una polémica habida no ha muchos años sobre el tema. Cfr. V. Cathrein, en la revista *Gregorianum*, 1924, pág. 584 y sgs., y 1931, pág. 447 y sgs.; Lehu, *La Raison, règle de la moralité d'après S. Tomas*, Gabalda, Paris, 1930; Gillet, *Les actes humains*, pág. 441, en la colección de la *Suma Teológica* editada por la *Revue des Jeunes*; y Elter, *Compendium philosophiae moralis*, 2.ª edición, t. I, Universidad Gregoriana, Roma, 1934.

zón de la norma. Más aún: la naturaleza o forma que determina la actividad específica de un ser une a su carácter de norma secundariamente constitutiva la gran ventaja de ser más fácilmente manifestativa que el orden mismo final. En este sentido podemos decir que la norma constitutivo-manifestativa de la actividad de una creatura es su forma específica o su naturaleza. El acto de la voluntad que apetece o rechaza un objeto o acción que aumente o disminuya, respectivamente, la perfección específica de su ser, es bueno; y en caso contrario, malo. La apetencia de todos aquellos objetos o acciones que procuran a la voluntad el bien honesto, el bien que encamina al bien en sí o felicidad y el bien de la inteligencia, que es la verdad, o contribuyen indirectamente a ellos (vgr.: el alimento que conserva la salud necesaria para el ejercicio de la vida espiritual), será buena para el hombre; y la de objetos o actos que nos impidan la adquisición de los bienes racionales y espirituales, será mala.

13. Intimamente unida con la norma constitutiva del orden moral objetivo, y fundándose en ella, se encuentra la norma moral subjetiva, la razón, bajo cuya ley el acto humano resulta formalmente bueno o malo. Tal norma está constituída por los dictámenes de la razón. La ordenación final, o la forma específica como ejecución suya, es participada y se manifiesta subjetivamente, conforme y según la naturaleza de las creaturas, ya que por *leyes físicas* que conducen la actividad natural de los seres irracionales de un modo necesario e indefectible a su fin, ya por la *ley moral* en los seres racionales, cuya razón, por *inclinación natural*, capta el último fin de su ser y la norma constitutiva objetiva moral de él derivada en forma de juicios o dictámenes racionales. Las inclinaciones necesarias de los seres irracionales constituyen por sí solas la ley física que los conduce indefectiblemente a su perfección específica; pero en el orden moral, la inclinación de la voluntad hacia el bien no llega a constituirse formalmente ley sino en los juicios prácticos de la inteligencia que la dirige. Estos dictámenes derivados de la captación del orden final, de la norma constitutiva

objetiva, constituyen la norma subjetiva moral [1]). Semejante inclinación natural de la inteligencia a captar fácil e indefectiblemente la norma constitutiva objetiva y a formularla en los supremos principios subjetivos del orden moral es lo que Santo Tomás llama la *sindéresis*, la cual, equivalente en el orden práctico al *intellectus principiorum* del orden especulativo, es un hábito innato del entendimiento práctico (cfr. c. II, n. 4) [2]). La norma subjetiva o ley moral en el seno de nuestra conciencia está en esta sindéresis como en germen o *dispositivamente*, y, formalmente, en los dictámenes que ella formula. El último fin y los principios supremos de la norma moral formal son en el orden práctico lo que el ser y sus primeros principios en el orden especulativo; así como la sindéresis que formula los primeros responde al *intellectus* de los principios del segundo (cfr. c. II). Y como el entendimiento toma de la realidad el ser y sus principios como verdades evidentes por sí mismas y en cuya luz contempla y deriva toda otra verdad, no de otra suerte la sindéresis capta el último fin del hombre y los primeros principios normativos que regulan la actividad humana y, derivándolos de ellos, todos los ulteriores dictámenes morales de nuestra conducta. Y así como el principio primero normativo de toda la actividad especulativa de la inteligencia, de cuya evidencia participan todos los demás juicios, es el principio de no contradicción (*"Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo bajo el mismo aspecto"*), no de otro modo el primer principio de la inteligencia normativa de toda la actividad práctica, de cuya evidencia y fuerza normativa participan todas las ulteriores normas prácticas de la conducta como determinaciones o aplicaciones suyas, es el *"Hay que hacer el bien y evitar el mal"*. En el orden especulativo, las primeras conclusiones a partir de los

1) Cfr. en el número 11 los textos en que S. Tomás se refiere á esta norma subjetiva con el nombre de *recta ratio*, como a expresión de la norma objetiva constitutiva del orden moral.

2) Cfr. *S. Theol.*, I, q. 79, a. 12, y a. 13; I-II, q. 94, a. 1 ad 2; y II-II, q. 47, a. 6 ad 1 y 3.

supremos principios son evidentes; pero, a medida que nos alejamos de éstos, la evidencia se hace menos clara, hasta que llega un momento en que lo evidente y cierto es continuado por lo conjetural y probable. No de otro modo acaece en las aplicaciones cada vez más complejas del orden moral, en los preceptos derivados de los primeros [1]), lo cual va a exigir en el orden objetivo—como luego veremos—una determinación de la norma y ley natural por parte de la ley humana (cfr. c. VII, n. 15), y en el orden subjetivo, la intervención de la virtud de la prudencia (cfr. c. X).

14. *La norma constitutiva objetiva* del orden moral se manifiesta y hasta se constituye secundariamente, derivándose del orden final, en la *natura rationalis* (cfr. n. 12). En su naturaleza o forma racional, como expresión del orden final, el hombre encuentra la *norma objetiva manifestativa* para la rectificación moral de su actividad humana: los actos que desarrollan la perfección específica son buenos; los que la lesionan o impiden, malos; y en la sindéresis, *la norma subjetiva*, capaz de captar la *natura rationalis* con sus exigencias ontológicas, la ordenación final de las cosas y del propio ser racional y formularla inteligiblemente en los dictámenes o juicios prácticos de la razón.

De la conjunción de ambas normas, objetiva y subjetiva, de las cuales la segunda se apoya y expresa la primera, surge *la norma formal*, la norma manifestativa y regla estrictamente tal de sus acciones, con la que el hombre ordena directamente su actividad específicamente humana e indirectamente la que a ésta obedece, subordinando jerárquicamente en sí las tendencias inferiores a las superiores. Y notemos cómo en ambas normas, objetiva y subjetiva, confluyentes en la norma formal, encontramos el elemento específico humano: lo *racional*, ya como norma constitutiva, ya como facultad comprehensiva del orden moral. La *razón* en posesión de la regla objetiva, la *recta ratio*, es la regla próxima y

1) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 71, a. 6; II-II, q. 17, a. 1 y *de Virtut.*, q. 5, a. 2. Cfr. también L. Lehu, *Raison règle de moralité*, pág. 5 y sgs.

propiamente tal de los actos humanos, enseña Santo Tomás, así como la *ratio* divina es la remota en la que aquélla se apoya [1]).

15. Sabemos por la metafísica que todo ser y causalidad del ser creado es derivado y segundo, y tiene su equivalente análogo proporcional primario en Dios, de quien desciende (por creación) todo ser y causalidad.

Si nos remontamos, pues, al fundamento remoto de la norma moral (que, como veremos en el capítulo siguiente, es, a la vez, *ley* obligatoria), lo encontraremos en la *ratio divina* en cuanto ordena la creación y la naturaleza de sus creaturas para un determinado grado de gloria objetiva o formal [2]). En Dios, el orden final ejemplar que va a dirigir su creación y la inteligencia que lo posee son una misma cosa. Pero en las creaturas, el orden final expresado en el orden natural y la inteligencia creada que lo capta son distintas, participaciones ambas de la única *ratio divina*. La *ratio divina*, como infinita y creadora que es, proyecta este orden fuera de sí, imprimiéndolo en las cosas al crearlas; la inteligencia humana, como finita y creada que es, ha de llegar a la posesión de este orden tomándolo de la realidad. En la inteligencia creada vuelven a unirse la ordenación final o *naturalis* (manifestación y realización objetiva de la *ratio divina)* con la *recta ratio humana* (participación subjetiva de la *ratio divina)*, que en Dios estaban identificadas [3]).

De este modo, la *recta ratio humana*, con la sindéresis y sus principios normativos (norma subjetiva) apoyados en la *ratio naturalis*, en la ordenación final o naturaleza de las cosas (norma ob-

1) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 71, a. 6 y II-II, q. 17, a. 1; y *De Virtut.*, q. 5, a. 2. Cfr. también Lehu, *La raison règle de moralité*... pág. 5 y sge.; y lo dicho más arriba, en el n. 11 del presente capítulo.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 71, a. 6; II-II, q. 17, a. 1; y *de Virtut.*, q. 5, a. 2.

3) Cfr. S. Tomás, *In XII Metaphy.*, lec. 12; *S. Theol.*, I-II- q. 91, a. 2; *ibid.*, q. 19, a. 4.

jetiva) es la participación análoga de la *ratio divina*, último fundamento de la norma y de la naturaleza [1].

La norma, como querida e impuesta por Dios, es obra de su voluntad; pero *formalmente*, como obra de ordenación final, es obra de su entendimiento [2]. No de otra suerte en el hombre la norma es obra esencialmente racional, y el acto libre, que cae bajo su dirección y regulación, que es el acto específicamente humano y esencialmente dirigido a un fin, procede *materialmente*, como actividad, de la voluntad y *formalmente*, como dirigido a tal determinado fin, de la inteligencia [3].

Tenemos, pues, que en el orden *ontológico*, con el ser desciende desde Dios la ordenación final impresa y expresada en su naturaleza: dependiente de Dios como de Causa primera, a El se dirige como a Causa final última. Todos los seres participan así de la ordenación divina (que veremos en el capítulo siguiente es, a la vez, ley eterna); pero el hombre, de un modo especial, pues es el único que por el conocimiento se posesiona formalmente de ella [4]. En efecto: por su conocimiento espiritual, el hombre llega a una participación de la misma *ratio* o ley *divina* que ordena a sus creaturas; sólo que alcanza su posesión en un sentido inverso al de Dios. Mediante su razón, el hombre descubre y participa de la ordenación final incrustada en las entrañas de la naturaleza de los seres, del suyo propio sobre todo, y, através de ésta, de la misma *ratio y ley* divina ordenante.

Sintetizando, pues, tenemos que en la *ratio divina*, norma remota del acto moral, la norma objetiva y subjetiva se identifican; en las creaturas, la *norma* próxima constitutiva *objetiva* o fundamental es la ordenación final o la naturaleza de los seres como expresión suya, la *norma subjetiva* es la inteligencia con el hábito de la sindéresis, que, una vez en acto, en posesión de los dictámenes de la razón fundados en la norma objetiva y últimamente a través de ésta, en la *ratio divina*, constituye la *norma formal* del orden moral [1].

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 19, a. 4; I, q. 22, 2.
2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 1.
3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. a. 90, a. 1 ad 3; *ibid.*, q. 97, a. 3.
4) S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 91, a. 2.

Si tenemos presente esta doctrina sobre las distintas clases de norma (o aspectos de la norma formal, que incluye las otras dos), se entenderá con facilidad y, sobre todo con *autenticidad*, el pensamiento de Santo Tomás. De otro modo: se podrán encontrar textos para probar cualquiera de las posiciones arriba mencionadas, pero con evidente deformación del pensamiento del Angélico Doctor. En cambio, precisando, como hemos hecho, los diversos sentidos de la norma, se encontrará que esos textos se refieren ya a una ya a otra norma, y, lejos de oponerse entre sí, se complementan mutuamente y armonizan en la síntesis doctrinaria expuesta, según lo hicimos notar un poco más arriba, en el número 11.

16. Antes de cerrar el capítulo vamos a subrayar la analogía que existe entre la *solución realista tomista de la constitución de la moral* y la que el mismo sistema ofrece en *gnoseología*. Ya dijimos en la introducción la solidaridad de dependencia en que el problema moral se encuentra respecto al del conocimiento. En el orden especulativo de la inteligencia, el *problema gnoseológico* versa sobre el alcance del conocimiento, sobre si llega él o no a la captación inmediata del ser extra-mental y si la actividad de la inteligencia está sostenida y causada por el ser o no. En el orden práctico, el *problema moral* se plantea como una indagación sobre si el movimiento de la inteligencia práctica y de la voluntad se apoya en el ser trascendente y en sus exigencias ontológicas y está causado por el ser como fin o bien o no. Y así como la solución realista del tomismo al problema gnoseológico consiste en descubrir, por un fino análisis del hecho del conocimiento tal cual se nos da en la conciencia, su esencial carácter ontológico que lo

1) Cfr. L. Lehu, *La raison règle de la moralité...*, pág. 212 y sgs., y n. 11 del presente capítulo.

enraiza en el ser, la identidad intencional con él bajo su aspecto de *verum* o inteligible (cfr. c. I, n. 2 y 3) y, en última instancia, con el Ser o *Verum* divino, sostén de todo ser y verdad creada; de un modo análogo, según lo hemos podido ver a través de las páginas precedentes, la solución realista que el tomismo da al problema moral consiste en desentrañar, también por un cuidadoso y penetrante análisis del hecho del acto moral, *su esencial* carácter ontológico, la dirección esencial del acto intelectivo-volitivo hacia el ser como bien apetecible que la causa, como *bonum* o causa final, y la esencial dirección y apetencia que la voluntad encierra en todo acto suyo, en última instancia, hacia el *Bonum* infinito, con la cual queda explicada en términos metafísicos la constitución de la persona, de la libertad y del orden moral, *como un problema de elección de medios para alcanzar aquel Bien o Fin*, para el que está hecha y al que necesariamente tiende nuestra naturaleza espiritual bajo la noción abstracta de *bien en sí* o felicidad libremente buscada en un bien concreto (cfr. c. IV, n. 3, 4 y 10). Y ya vimos que el principio de finalidad se constituye en términos metafísicos y gobierna todo el orden del ser (cfr. c. I; n. 9, 10 y 11). Y del mismo modo que el criterio supremo para discernir la verdad del ser y el motivo último que sostiene la certeza objetiva en el orden especulativo de la inteligencia viene del mismo ser, de la luz irrecusable de su *evidencia*, no de otro modo —acabamos de verlo—, en el orden práctico, la norma que discierne el bien o mal para la voluntad y que se formula en el juicio de la inteligencia, viene también del ser como objeto esencial de la voluntad, como *fin o bien*, derívase de la ordenación final de los seres y del hombre, bajo cuya regulación ontológica el objeto en cuanto apetecible se constituye bueno o malo, y a través de él el acto humano recibe la bondad o maldad moral, como bondad o maldad ontológica específica de su propio ser, de acto espiritual y libre. Y así como en el orden especulativo la inteligencia, dotada de la disposición subjetiva innata del *intellectus* o "hábito de los principios", inmediata y *naturalmente*, sin esfuerzo alguno, se

posesiona del ser y sus principios, con cuya luz ontológica dirige todas las sus ulteriores inquisiciones de la razón; no de otro modo, en el orden práctico, la *sindéresis*, disposición o hábito innato, pone a la inteligencia práctica en posesión del último Fin y sus primeros principios normativos (norma moral = ley natural y divina, como veremos en el capítulo siguiente) en él embebidos, y bajo su luz y atracción emprende ella la organización de los medios, es decir, de los actos humanos de la voluntad para su adquisición, y ésta, dotada de una inclinación o hábito natural hacia el fin, el bien en sí u honesto presentado por la inteligencia, y, en posesión de las virtudes incoadas *(seminarium virtutum*, como dice Santo Tomás), está en condiciones de organizar los ulteriores progresos en el plano moral, preparándose y aproximándose a la posesión definitiva de su último Fin y supremo Bien con la consiguiente actualización de su potencia y plenitud ontológica de su propio ser [1]).

Por lo demás, esta admirable simetría de los dos órdenes es lógica dentro del sistema. Son dos soluciones, gnoseológica y moral, solidarias, como único es el ser en que se fundan. Si el hombre, ser contingente y finito, no se cierra en sí mismo como en su fin, sino que por su actividad espiritual se abre al Ser infinito, a través de los seres finitos, bajo su aspecto de *Verum y Bonum*, y su vida espiritual se alimenta y nutre con ese Ser y está por este Ser condicionada, provocada y causada, es claro que de ese Ser se derivará su perfección y que la norma de esa perfección no será sino el camino que le conduce con más rectitud y eficacia a ese Ser, Verdad de su inteligencia y Bondad de su voluntad, y se derivará y constituirá, por ende, desde ese Ser, último Fin y Plenitud ontológica, infinita y trascendente del propio ser finito e inmanente. Cuando con la posesión del Ser infinito haya sido recorrido el camino que en la presente vida separaba a la inteligencia

[1]) Cfr. S. Tomás, *In IV Sent.*, dis. 33, q. 1, a. 1; *S. Theol.*, I-II, q. 63, a. 1; *Contra Gentiles*, L. III, c. 26. Véase también el cap. X de esta nuestra obra.

y voluntad humanas de su Objeto trascendente y divino, que les da sentido y, en ellas, a toda la vida humana, cesará el problema del perfeccionamiento intelectual y moral del hombre. La dimensión intelectual y ética habrá sido recorrida y suprimida con la posesión inmediata de Dios, suprema Verdad e infinito Bien, el hombre habrá logrado la Plenitud infinita de su ser finito.

17. Ahora se abarca mejor la distancia inmensa que separa la ética ontológica de la fenomenológica. Ambas son solidarias de una posición mucho más amplia del espíritu frente a la realidad. La *posición ontológica* se apoya e inserta tanto en el orden especulativo como en el práctico (= gnoseológico y moral) en las *entrañas del ser trascendente* y, en última instancia, del *Ser divino*. La segunda, separando el *objeto del ser* en el orden especulativo, y el *valor del bien* ontológico, en el orden moral, no traspasa los límites del "objeto" y del "valor", que, en definitiva y, pese a las intenciones de Scheler, no franquean la inmanencia subjetiva. Los últimos pasos de Husserl, de las *Meditaciones cartesianas*, reincidiendo en el idealismo trascendental, contra el que se erigiera en un principio en sus *Investigaciones lógicas*, reivindicando la intencionalidad del conocimiento con la trascendencia de su objeto. De aquí también la contraposición del *alcance ontológico* de la norma derivada del último fin y naturaleza del *ser*, en la primera concepción, y el *deber ser fenomenológico* derivado del *valor*, en la segunda. Bajo fórmulas aparentemente semejantes y casi coincidentes, el contenido y alcance de la norma en ambas posiciones es irreductiblemente diverso, dependiente como está de concepciones generales enteramente opuestas, como son la Metafísica y la Fenomenología, la Ética ontológica y la Axiología fenomenológica.

Esta oposición se ahonda mucho más todavía, como se comprenderá fácilmente, si se comparan y contraponen el realismo gnoseológico-moral tomista con el formalisino especulativo-práctico kantiano.

CAPITULO VII

LA LEY NATURAL

I

LA LEY DIVINA O ETERNA [1]

1. El acto moral se manifiesta ante la conciencia como dimanando de nuestra libre voluntad conforme o disconforme con una norma suprema de nuestra vida (cfr. c. V, n. 2 y 3). Acabamos de ver que esa norma no es sino la ordenación de las cosas a su último fin, o el último fin del hombre con el que se conforma o no el objeto de un acto voluntario. La razón es la regla subjetiva que, posesionándose de la objetiva, dirige el acto libre de la voluntad. Mientras los seres irracionales se someten a esa ordenación mediante leyes físico-químicas, biológicas e instintivas necesarias, que naturalmente los conducen a la glorificación objetiva de Dios y, a la vez, a su relativa y subordinada plenitud ontológica, sólo el hombre-*persona*, dueño de sus actos por la inteligencia y la libre voluntad, aparece conducido por una norma constitutiva moral (cfr. c. V y VI) que, sin desmedro de su libertad, le indica cómo ha de determinarse él mismo a obrar para lograr el fin de su vida: la glorificación de Dios y su propia perfección y felicidad.

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 91, a. 1; y q. 93 íntegra.

Pero así como los seres irracionales son llevados a su fin atados por leyes necesarias (físicas, biológicas, etc.), el hombre también es conducido a su último fin ligado con un vínculo que se aviene y coincide con su naturaleza superior, inteligente y libre, y que implica una necesidad no opuesta a su libertad. Ese vínculo moral es la *obligación* impuesta por la *ley natural*, en la que se injertan después, y de la que reciben vigencia y carácter obligatorio, todas las leyes morales positivas, así divinas como humanas.

Porque no sólo poseemos una norma a la cual debemos conformarnos *si queremos* que nuestros actos sean buenos, sino que la conformación a esa norma aparece ante nuestra conciencia impuesta e imperada como un vínculo que nos ata con una necesidad moral: aunque *podemos* no obedecer, no lo *debemos*, no lo *podemos moralmente*. No se manifiesta la norma moral como una norma de arte, por ejemplo, a la cual debemos conformarnos *si queremos* que la obra resulte bella, pero sin ninguna obligación estricta de atenernos a ella; no se trata de ninguna norma moral condicional, a la que hemos de someternos sólo *si queremos* que nuestros actos sean buenos, pero sin la obligación de que lo sean, sino de una norma de conducta que se nos impone y nos ata simple y absolutamente. En una palabra: el aceptar o no esa norma no se deja a nuestro arbitrio y absoluta voluntad, como en el caso del arte y obligaciones condicionadas, sino que su aceptación se nos manifiesta como imperada, como *obligatoria*. La obligación es una propiedad inmediata y esencial de la ley natural y de toda otra ley justa que en ella se apoye. Sobre la naturaleza y constitutivo de la obligación habremos de volver más adelante *ex profeso* (cfr. c. VIII). Por ahora bástenos destacar su intervención como *efecto* de la ley moral, con que ésta se presenta siempre ante nuestra conciencia. La obligación es un hecho inmediato de conciencia, y como tal lo tomamos por ahora sin entrar a determinar su constitución ontológica y sus fundamentos metafísicos. Así podremos continuar con el análisis de la norma que se reviste y presenta ante nuestra conciencia con otro carácter: el de *ley*.

El tono absoluto e impositivo con que se presenta la norma moral es lo que le otorga su carácter de ley. La ley moral (la divino-natural, sobre todo, a la que aquí atendemos) no es más que la norma constitutiva del orden moral en cuanto mandada e impuesta en forma absoluta por Dios, como en seguida veremos. Es claro que semejante ley moral no ata *físicamente* la voluntad del hombre ni le priva de su libertad psicológica, antes al contrario, la supone y se apoya en ella; pero la ata con un vínculo moral, con una obligación conforme a su naturaleza espiritual.

2. La ley en general, dice Santo Tomás [1]), es "una regla y medida de los actos, según la cual, uno es inducido o alejado del obrar". Esta definición es genérica y comprende tanto a las leyes físicas que dirigen a los seres irracionales como a la ley moral que regula los actos del ser libre. Advirtamos cómo subraya el Santo Doctor los dos elementos encerrados en la ley: *a)* el de norma o medida de los actos, y *b)* de que impone una necesidad física o moral, según sea la ley.

Célebre es la definición de ley en sentido estricto, en cuanto solamente se aplica a los actos libres de la creatura racional, dada por el mismo Santo Tomás: "Una ordenación de la razón, para el bien común, promulgada por quien tiene cuidado de la comunidad" [2]). La ley es, pues, una "*Ordinatio rationis*", una regla o norma de conducta ordenada por la razón, que es la facultad que dirige los medios para el fin [3]). Además, es una norma u ordenación *rationis*, es decir, una norma racional, recta, conforme a los dictámenes de la razón, que, a la vez, se fundan en las exigencias esenciales (cfr. cap. ant.) [4]). Pero la ley no es sólo una norma directiva de la razón que se propone al súbdito, sino una norma efi-

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 1.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 4. En esta definición reune S. Tomás los elementos de la ley expuestos en los cuatro artículos de esta cuestión 90.

3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 2.

4) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 1.

caz, una *ordinatio*, que lo obliga a seguirla. Es un juicio práctico o eficaz. En este sentido, la ley implica esencialmente un acto de la voluntad, como todo juicio de esta índole (cfr. c. X, n. 3). La ley, como muy bien lo subraya Santo Tomás en los lugares citados, incluyendo el elemento volitivo, es ante todo obra de la inteligencia. Una vez más queda subrayado su intelectualismo, estructurado sobre el ser, la primacía de la inteligencia que es la característica de su sistema (cfr. c. II, n. 7) [1]), y que nosotros en esta obra no hacemos sino estudiar en el punto referente a la moral. La voluntad y la inteligencia, como en todo acto humano, también en el acto del legislador entran como *materia y forma*. Esta es la que determina y encauza la eficacia del acto volitivo hacia la ley. La ley es evidentemente una medida, un principio de orden de los actos humanos (cfr. los lugares citados de Santo Tomás), notas que ponen de manifiesto su procedencia racional. Con las palabras "*Ad bonum commune*" se señala el fin de la ley, que no puede estar destinada sino al bien de los súbditos y que, a diferencia del precepto, está ordenada a una comunidad o sociedad y no a un individuo, y, de una manera permanente, a diferencia del decreto [2]). Semejante ordenación de la sociedad no puede ser hecha sino por la misma sociedad, por el encargado de conducirla a su fin, por su autoridad: "*Ab eo qui curam habet communitatis*" [3]). Además, debe estar *promulgada*, es decir, manifestada e intimada a los súbditos, porque una ley moral—que obliga sin quitar la libertad—sólo puede dirigir y ordenar la voluntad mediante un conocimiento [1]). Desde la inteligencia, a quien se le comunica, la ley actúa sobre la voluntad.

1) Cfr. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, segunda edición, Beauchesne, París, 1924, especialmente pág. 3 y sgs.; Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, t. II, p. 96 y sgs., 4.ª edit., Alcan, París, 1925 (traducido al castellano, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1946); Gilson, *Le Thomisme*, 3.ª edic., pág. 299 y sgs., Vrin, París, 1927.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 2.

3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 3.

3. La ley puede ser considerada en dos estados: *activo* el uno y *pasivo* el otro, tal como está comunicada y promulgada en la inteligencia de los súbditos. La ley perfecta comprende ambos estados a la vez. La promulgación es de la esencia de la ley. Sin embargo, no es necesaria la promulgación significada por un signo externo, oral o escrito, etc.; basta que haya sido comunicada de una manera cierta a la inteligencia. En las leyes humanas, la significación externa es necesaria como *conditio sine qua non*, sin la cual la promulgación no llegaría a las inteligencias de los súbditos [2]).

A su vez, si analizamos la ley en cuanto está en la mente del legislador, veremos que comprende: *a)* a más del *acto de la inteligencia* que formula una norma recta, *b)* el *acto de la voluntad* que obliga a los súbditos a abrazarse con esa norma, *c)* el *imperio* o nuevo acto de la razón que formula esta decisión de la voluntad [3]). *Este imperio, incluyendo los dos actos anteriores, es lo que constituye la ley* [4]).

4. 1) *Por su autor inmediato*, la ley puede ser *divina y humana*, aunque, como se verá (n. 17 de este cap.), mediatamente toda ley es divina, pues la ley humana se apoya en la divina-natural. 2) Por su *fundamento y promulgación*, puede ser *natural y positiva*, según esté intimada por el Autor de nuestra naturaleza y por medio de ésta, o por otro medio y modo sobreañadido al primero, ya por el mismo Dios, ya por la autoridad humana. Esta división no

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 4. Cfr. también Arturo E. Sampay, *Sobre la Publicación de las Leyes*, Biblioteca Laboremus, La Plata, 1945.

2) Cfr. Arturo E. Sampay, *op. cit.*

3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 17, a. 1. Véase también el c. IV, n. 7 de esta obra nuestra.

4) Cfr. Fernández-Alvar, *La Ley*. Traducción anotada de las cuestiones 90-97 de la I-II de la *S. Theol.*, de S. Tomás. Véase pág. 17 y sgs. y 134 y sgs., Labor, Barcelona, 1936.

coincide, ni materialmente siquiera, con la anterior, pues si bien es verdad que toda ley natural es divina, no toda ley positiva es humana, pues puede serlo también divina (vgr.: la ley positiva sobrenatural). La ley positiva se subdivide, pues, en *divina y humana*, y ésta, en *civil* y *eclesiástica*. 3) Por razón del *objeto o efecto*, puede ser: a) *precipiente* o afirmativa, que impera la posición de determinado acto, y b) *prohibente* o negativa, que manda su omisión. Contra las primeras se falta por la *omisión;* contra las segundas, por la *commisión* o *posición* del acto. De esta diferencia de la materia de ambas clases de leyes síguese que las precipientes obligan siempre a poner los actos imperados, pero no a ejecutarlos siempre o constantemente, sino en determinadas circunstancias. En cambio, las leyes prohibentes obligan "siempre y para siempre" a la omisión del acto a no ponerlo. Un acto cualquiera puesto contra la ley es siempre un quebrantamiento de la misma. La ley prohibente puede ser, además, *irritante*, si a más de hacer ilícito hace jurídica o moralmente inválido el acto contrário a ella. *c)* La ley es *permitente* cuando no sólo por ausencia de ley prohibitiva, sino por positiva disposición del legislador, permite determinadas acciones. La obligación de esa ley mira en tal caso más que a la persona en cuyo favor se otorga, a los demás, quienes no pueden impedir a aquélla un determinado acto. d) *Penal* es la ley si lleva aparejada consigo un castigo o mal físico para sus transgresores. La ley penal puede obligar a la vez en conciencia y de un modo absoluto. *e)* No así la ley *puramente penal*, que no obliga de ese modo, sino de una manera hipotética y disyuntiva o a observar la ley o a cumplir el castigo, si el transgresor es descubierto en su falta por los encargados de hacerla cumplir. 4) Por razón de su *duración*, la ley puede ser *eterna* o *temporal*. La primera es siempre divina, pues sólo Dios es eterno; la segunda es de la creatura, sea porque la recibe de Dios (ley natural o ley positiva sobrenatural), sea porque ella misma la dispone (ley positiva humana) en el tiempo. Dios no puede determinar ninguna ley en el tiempo (bien que sí promulgarla), porque todo cuanto hace

lo hace desde toda la eternidad, debido a su inmutabilidad [1]).

5. Hemos visto en otro lugar cómo en la creación Dios ha tenido y ha debido tener necesariamente en su mente un fin último, que no es sino su misma divina Bondad o Perfección (c. III, n. 4). Esta ordenación final de las creaturas hacia la Bondad divina, existente en la Inteligencia del Creador e impuesta por su Voluntad y comunicada e intimada a sus creaturas racionales por su Imperio, es la *ley eterna*, así llamada porque todos los actos que la constituyen, como todo cuanto Dios hace, están en El desde toda la eternidad e identificados con su mismo único Acto puro substancial [2]).

La ley eterna no es sino la norma con que la divina Sabiduría dirige las creaturas a su último fin, norma que, aunque existente en Dios desde toda la eternidad, obtiene su *efecto* en el tiempo con la aparición de las creaturas.

La existencia de esta ley eterna en Dios es evidente. Ya vimos cómo Dios no pudo crear nada sin ordenar las cosas hacia Sí, como a su último fin. Más aún: la creación (causa eficiente) es lógicamente posterior a la ordenación final (causa final) (cfr. c. I, n. 10). Ahora bien: todo cuanto Dios ejecuta en el tiempo lo decreta desde toda la eternidad. De otra suerte, su Ser no sería inmutable, cambiaría con la realización de un nuevo acto. Si, pues, Dios ha decretado crear, lo ha hecho *ab æterno* y dirigido desde entonces por una ordenación de su Inteligencia, por la cual las creaturas son encauzadas a su último fin. Concisamente lo expone Santo Tomás: "La ley no es sino el dictamen de la razón práctica en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Es, empero, manifiesto, supuesto que el mundo se dirige por la Divina Providencia, que toda la comunidad del universo se gobierna por la razón divina. Por lo cual, esa misma razón de gobierno de las cosas en

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 91 íntegra, y Fernández-Alvar, *op. cit.*, p. 27 y sgs.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 93, a. 1.

Dios, como existente en el príncipe del universo, tiene razón de ley, y porque la Razón divina nada concibe en el tiempo, sino que lo tiene concebido *ab æterno*, de aquí se sigue que es necesario llamar eterna a semejante ley [1]. Esta ley es la "Razón de la divina Sabiduría, en cuanto dirige todos los actos y mociones" de las creaturas a su fin [2].

Entendida en este sentido amplio, la ley eterna es la ordenación con que la Inteligencia divina, bajo el influjo de su Voluntad—el dictamen de su Inteligencia práctica—, conduce a todas sus creaturas, así racionales como irracionales, a su último fin, aunque de diverso modo. Porque esta ley eterna, que obtiene su efecto en el tiempo con la aparición de las creaturas, regula a los seres creados y los conduce a su fin por el movimiento impreso en las entrañas de su ser, por su naturaleza (cfr. c. I, n. 14, y c. III, n. 18). La naturaleza o movimiento del ser creado no es sino la participación temporal por parte de la creatura de la ley eterna, que, impresa en su ser, lo dirige a su fin. La diversidad de naturalezas creadas nos indica, por consiguiente, la diversidad con que Dios ordena a sus creaturas a su último fin mediante su ley eterna. Las leyes necesarias (físicas, biológicas, etc.) de los seres irracionales y los dictámenes de la ley moral impresos en la razón humana no son, pues, sino la participación y manifestación de la norma y decretos divinos de la ley eterna existente en Dios, bien que de dos modos esencialmente diversos, como diversas son las naturalezas que la expresan: *pasiva* y *ciegamente* en un caso; *activa* y *conscientemente*, en el otro [3].

Sin embargo, cuando se habla de la ley eterna en *sentido estricto*, suele entenderse la norma y decreto divinos respecto al orden moral recibidos por los dictámenes de la razón humana, porque sólo la creatura racional participa de la ley eterna en un sentido cabal y perfecto, es decir, formalmente en cuanto ley o norma consciente, ya que los seres irracionales la reciben y ejecutan inconsciente y pasivamente [1]. En su sentido estricto, restringida a la regulación moral de la creatura racional por parte de Dios, es como la toma en su célebre definición San Agustín: "La ley eterna es la razón de Dios, que manda conservar el orden natural y prohibe quebrantarlo" [2]. Por "razón" ha de entenderse la norma de la Sabiduría decretada por la voluntad y formulada por el imperio divino [3].

Bajo esta ley así entendida caen directamente todos los actos específicamente humanos (regulados por la razón y puestos libremente) e indirectamente los actos de las facultades inferiores del hombre en cuanto sometidas y regulables por las superiores, porque todo el hombre, con todas sus acciones, está ordenado a su último fin, ya que, según vimos, Dios no puede crear nada ni permitir acto alguno de su creatura sin imprimirle esta ordenación final hacia la gloria de su Bondad como a último fin (cfr. c. III, n. 4). Todos los actos humanos caen, pues, dentro de esta ordenación eterna de la Razón y Voluntad divinas o, más brevemente, bajo el dictamen práctico de la Inteligencia divina [4], como todos caen dentro de su fin, a cuya obtención se dirige la ley, de modo que todos ellos están imperados o prohibidos, aprobados o permitidos [5].

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 91, a. 2.
2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 93, a. 1.
3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 93, a. 5 y 6; y I-II, q. 91, a. 2.

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 93, a. 5 y 6.
2) *Contra Faust.*, L. 22, a. 27.
3) Sobre el *Imperio* cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 16, a. 1; q. 17, a. 1 y 2. Véase también c. IV, n. 7 de esta nuestra obra.
4) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 93, a. 1.
5) La *Ley eterna* no es lo mismo que la Providencia divina, sino que está incluída en ésta como parte suya; pues la Providencia, a más de disponer lo que deben hacer las creaturas para conseguir su fin, determina dar de su parte el concurso divino y los auxilios que ellas necesitan: abraza lo que han de hacer las creaturas y lo que ha determinado hacer Dios en su ayuda. Difiere también la Ley eterna de las Ideas divinas, pues, mientras éstas constituyen los modelos arquetipos de la creación, la Ley eterna

6. La consideración de la ley eterna (norma de la inteligencia divina y decreto de su voluntad, que lo formula por el imperio de la razón) nos lleva a acabar de precisar la noción del bien y mal moral.

Dijimos que la norma objetiva constitutiva del orden moral era *formalmente* la ordenación final de las cosas a su fin o, lo que es lo mismo, *materialmente* hablando, el orden de la naturaleza de los seres (cfr. c. IV, n. 6-8 y 10-12). Pero después de las consideraciones precedentes sobre la ley eterna, ese *orden final* se nos presenta no sólo 1) como conduciéndonos a nuestro último fin: a la perfección ontológica y felicidad del hombre y a la glorificación formal de Dios, 2) sino como *necesariamente imperado* por su divino Autor, ya que Dios no ha podido crear nada sino ordenándolo con su Inteligencia y Voluntad hacia Sí como a su último fin, e imponiendo esta ordenación a sus creaturas.

Dios es libre para crear, pero no para ordenar hacia Sí como a último fin a sus creaturas y para querer que se cumpla esta ordenación. Obrar sin un fin determinado o con un fin que no sea El mismo o con un fin dejado su cumplimiento al arbitrio absoluto de la creatura, implica una imperfección en Dios, y, por ello, Este no puede no obrar sino por el fin de su gloria y no querer eficazmente conseguirlo e imponerlo necesariamente a sus creaturas. Dios no puede permitir que el fin de la creación quede abandonado al capricho de la creatura. Por lo demás, hemos visto que es metafóricamente imposible que Dios comunique el ser a sus creaturas sino como participación creada de su divino Ser o Perfección y sin tener, por ende, el Bien divino como meta o Fin supremo de su creación y concurso en sus creaturas (cfr. c. I, n. 3 y sigs.). Si, por otra parte, ha debido querer la libertad de la creatura racional como consecuencia de su Voluntad de obtener de ella una gloria

es una norma que se dirige al gobierno y dirección de las creaturas, e implica, a más de una norma de la inteligencia, un decreto de la voluntad y promulgación del imperio, o más brevemente, es un dictamen eficaz o práctico de la divina Inteligencia.

formal, ha debido imponerle su fin y la norma consiguiente para lograrlo con sus actos humanos, con una *necesidad compatible* con aquella libertad psicológica, con una *necesidad moral*, con una *ley obligatoria. La eficaz ordenación del hombre a su último fin*, realizada de acuerdo a su naturaleza inteligente y libre, no ha *podido existir en Dios sino como ley moral*.

Puédense distinguir, pues, en el bien y mal moral dos aspectos, aunque inseparables, formalmente diversos. *El primero*, por el cual un acto es conforme o disconforme con el último fin y de donde se deriva inmediatamente el que sea honesto o inhonesto, conveniente o no con nuestra perfección, aun prescindiendo de toda ley. Aunque no se atienda a que la naturaleza es, en su movimiento y exigencias, expresión y participación de un mandato divino de la ley eterna, hay actos que por el solo hecho de acomodarse o no a ella y a la ordenación final en ella encerrada, de perfeccionarla o disminuirla, son o no decentes o indecentes, honestos o inhonestos.

Pero en el acto moral hay, además, un *segundo aspecto*, por el cual se nos manifiesta *mandado, prohibido o permitido* por la ley divina eterna. Este aspecto es inseparable del primero. Porque si lo consideramos de parte de Dios, hemos visto que El—por razón de sus divinas perfecciones—no puede *no querer y mandar* esta ordenación final de las creaturas, que es a la vez la ordenación a la perfección de su propia forma o esencia, y si de parte del hombre vemos que semejante ordenación final expresada en el orden de la naturaleza se manifiesta a su conciencia como *impuesta* y *mandada*, como una ley a la que *debe* obligatoriamente someterse. Absolutamente podría acontecer que accidental y temporalmente la conciencia humana no descubriese explícitamente la ley divina en que se funda la obligación de dirigir sus actos por el camino del orden final; pero aun entonces no dejaría de ver esta norma de conducta como mandada de un modo terminante y absoluto, en lo cual está implícitamente embebido el mandato divino. Este es precisamente uno de los méritos de Kant, haber destacado el carácter categórico que el imperativo moral asume ante nuestra conciencia, aunque lue-

go lo haya destruido al substraerle sus fundamentos; porque al intentar hacer surgir este imperativo de la propia voluntad humana del seno de su inmanencia y no de un Ser trascendente divino, excluye la única posible fuente capaz de sustentarlo. Sólo Dios, como divino Autor esencialmente dueño del hombre, es quien, penetrando hasta lo más íntimo de su conciencia, puede ligarle con el vínculo más profundo e insoluble de la obligación (cfr. c. VIII, n. 4-6).

No sólo son inseperables estos dos aspectos del bien y mal moral, sino que también está subordinado el primero al segundo. La ordenación final condiciona y fundamenta el mandato divino. Colocándonos en el orden divino, podemos y debemos afirmar que porque—anteriormente a toda ley suya—Dios ve que esa ordenación es necesaria para crear conforme a las exigencias de sus Perfecciones, *decreta como ley* esa ordenación de sus creaturas a su último fin y *prohibe* lo que á ella se opone y *permite* lo que ni es necesario ni está en contra de su consecución. Y colocándonos en el orden final inmanente a la creatura, debemos afirmar que precisamente porque algo es conveniente o inconveniente al orden final perfectivo de las creaturas, Dios se lo manda o prohibe. La ley se estructura sobre la ordenación final de las creaturas como sobre una parte pre-requerida lógicamente a ella. De este modo, la ley moral no es sino un aspecto superpuesto a la norma ética, a la que robustece con el carácter de obligación. La obligación moral que conduce al hombre a su último fin o perfección no permanece como una *norma condicional* (como falsamente atribuye Kant a toda moral de fines) [1]), a la que él debe someterse *si quiere* obtener su fin; le está impuesta absoluta y necesariamente con carácter de ley, *debe querer* obtener y tender a su último fin y emplear los medios necesarios. Por lo demás, esta ley no es algo accesorio a la norma, como si ésta hubiera podido darse despojada de aquélla.

1) Cfr. *Crítica de la Razón Práctica*, C. I., traducción francesa de Picabet, 5.ª edic., Alcan, París, 1921.

Acabamos de indicar que las Perfecciones divinas *exigen* que la norma moral sea impuesta como ley.

Ambos aspectos del bien y del mal moral, dimanados del último fin impuesto por Dios al hombre como ley, están sintéticamente expresados en la definición de ley eterna de San Agustín, más arriba transcripta: "*Ratio divina ordinem naturalem (primer elemento) conservari jubens (segundo elemento), perturbari vetans*" [1]).

7. Hubo en los siglos pasados algunos teólogos que, llevando demasiado lejos esta distinción de los dos aspectos del bien y del mal moral, llegaron hasta querer separarlos y admitir la posibilidad de un acto que fuese malo como quebrantamiento del orden final, mas no de la ley divina eterna.

Esta posición es metafísicamente falsa por las razones que acabamos de mencionar, tanto si se la considera de parte de Dios como de parte del hombre. Admitimos que accidental y temporalmente pueda darse el caso de verse una acción como mandada o prohibida, aunque no expresamente como mandada o prohibida por Dios. Pero en el hecho de esa prohibición o mandato, con que aparece ante la conciencia el acto conforme o disconforme con el

1) Conviene advertir, sin embargo, la situación diversa con que se presenta ante la ley divino-natural lo opuesto y lo conducente al último fin. La desviación del último fin podrá ser más o menos grave, pero siempre está *ipso facto prohibida*. En cambio, tratándose de los actos positivamente conformes y concordantes con el último fin, es menester distinguir a más de los indiferentes, *permitidos* por la ley, dos clases entre ellos: los unos, *estrictamente necesarios para la consecución* del fin; los otros, *conducentes, pero no indispensables*, para su obtención. Sólo los primeros caen bajo el precepto de la ley, no así los segundos. Es el fundamento de la distinción entre *precepto y consejo*, que tan cuidadosamente nos da el Angélico Doctor: "Algunos (de esos actos) son tales que sin ellos el fin no puede obtenerse, y éstos (actos) caen bajo el precepto (o ley). Otros, empero, son tales que sin ellos se puede llegar al dicho fin, por lo cual no caen bajo el precepto (o ley); pero porque mediante ellos más fácilmente y mejor se llega a ese fin, se dan *consejos* acerca de ellos). (*Quodlibet*, 5.)

último fin, está implícitamente incluída la Voluntad divina de la ley eterna, y un somero análisis conduciría fácilmente a explicitarla del hecho de conciencia de aquel mandato o prohibición en que se manifiesta. En efecto: el hombre no es superior de sí mismo, no puede, como tal, imponerse a sí mismo una estricta obligación, si no es recibiéndola de un ser superior a él (cfr. c. VIII, n. 4-6). Si, pues, el orden final aparece originariamente mandado y el desorden prohibido, y ello de un modo absoluto sin dispensa posible, y en lo más íntimo de su ser, en su conciencia, claro está que semejante mandato o prohibición absoluta sólo puede proceder de un ser superior al hombre. Más aún: sólo pueden venir de Dios, quien, como Superior y Autor de la naturaleza humana, es el único que así puede atarla con los lazos inquebrantables de la obligación en lo más recóndito de su conciencia. De allí, notemos de paso, la imposibilidad del ateo que permanezca indefinidamente de buena fe en su estado, pues, en la primera ocasión de asumir una actitud moral frente a una situación (vgr.: en una tentación o solicitación al mal), se experimenta a sí mismo constreñido y atado por una ley absoluta, que le manda o prohibe una determinación, lo cual le conduce necesariamente a admitir un Autor divino del orden moral que domina y ata su conciencia con los vínculos de la ley natural. Del efecto del vínculo de la obligación, experimentado en la conciencia, es fácil y connaturalmente conducido hasta su causa: Dios, Legislador supremo.

El llamado "*pecado filosófico*" o sea la transgresión del orden final o natural sin su transgresión como ley divina, que provendría del desconocimiento de la ley eterna, no existe y está contra el testimonio irrecusable de nuestra conciencia. No hay acto necesario u opuesto a nuestra perfección o último fin que no se presente a nuestra visión interior como mandado o prohibido, respectivamente, y con ello como sujeto a la ley divina.

De parte de Dios es absolutamente imposible que no mande o prohiba con su ley eterna los actos necesarios u opuestos, respectivamente, a nuestro último fin, y no nos lo manifieste a nuestra

conciencia, ya que obrar de otro modo cedería en menoscabo de su Santidad y Sabiduría infinitas. Son las mismas perfecciones de Dios quienes exigen el sostén del orden final divino por la ley eterna [1]).

II

LA LEY NATURAL [2])

8. La ley, para ser completa, ha de estar promulgada (cfr. más arriba, n. 2 y 3). Si la promulgación de la ley es la manifestación hecha a los súbditos, la ley eterna no será en sí misma completa *como ley* hasta tanto se promulgue en el tiempo por su intimación a la creatura racional, mediante la ley natural inscripta en la inteligencia humana. Semejante promulgación, de parte de Dios, está determinada desde toda la eternidad no sólo porque la ley eterna está dirigida a la creatura racional para cuando ella existe, sino también porque está establecida su comunicación a ésta para el tiempo por los dictámenes de su razón. "La ley eterna—dice Santo Tomás—posee la promulgación de parte de Dios, que la promulga [...], aunque de parte de la creatura, que la oye o percibe, no puede ser eterna la promulgación" [3]).

Desde un punto de vista trascendente, colocándonos en la ordenación divina, la ley natural, o sea la participación o comunicación de esta ley divina a la creatura racional, se nos manifiesta como una promulgación de la ley eterna. La ley natural no será entonces sino la "razón divina que ordena que se conserve el orden natural y prohibe su quebrantamiento" (ley eterna, cfr. n. 5),

1) Cfr. CATHREIN, *op. cit.*, n. 269.

2) Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, q. 94; y FERNÁNDEZ-ALVAR, *op. cit.*, pág. 68 y sgs., y 159 y sgs.

3) *S. Theol.*, I-II, q. 91, a. 1 ad 2.

inscripta en la naturaleza racional mediante los dictámenes de la razón, o, como más concisamente dice Santo Tomás: "*participatio legis æternæ in rationali creatura*" [1].

Prescindiendo de esta derivación que de la ley eterna posee como promulgación y manifestación suya, la ley natural, considerada en sí misma, consiste en aquellos juicios prácticos de nuestra conciencia con los cuales conocemos estar obligados a obrar el bien y evitar el mal. La ley natural, formalmente considerada, consiste en el contenido de esos juicios, con la obligación que ellos nos imponen y que, según demostraremos en seguida, reciben de la ley eterna como promulgación suya. Los juicios o dictámenes prácticos de nuestra conciencia, como actos subjetivos, son humanos, son el instrumento de que se vale Dios para promulgar su ley; pero su contenido objetivo viene de Dios y no es otro que el de la ley eterna, aunque no se conozca explícitamente esta relación de dependencia de la ley natural respecto a aquélla, divina.

Para comunicarnos su ley, Dios no ha necesitado infundirnos directamente en nuestro entendimiento los primeros principios de la ley natural, así como tampoco ha necesitado infundirnos los primeros principios de nuestro entendimiento especulativo para el ejercicio de nuestra actividad mental. El hombre no tiene ideas innatas; las adquiere todas por su inteligencia a través de los sentidos. Esta ley idiogénica es universal, vale tanto para el plano de los conocimientos especulativos como para el de los conocimientos prácticos. Y Dios respeta ese modo de ser y obrar de nuestro entendimiento. Se ha contentado y le ha bastado con otorgarnos la *facilidad* de llegar a conocer con toda certeza los primeros principios de la ley natural, de los que se derivan los demás, más determinados, que gobiernan el orden de la actividad libre o práctica de la voluntad humana; así como en el orden teórico nos ha concedido la facilidad de conocer prontamente, desde el principio de la vida cognoscitiva, los primeros principios metafísicos que go-

[1] *S. Theol.*, I-II, q. 91, a. 2. Cfr. también I-II, q. 90, a. 4 ad 1.

biernan el ser y el entendimiento. Esta natural *disposición* de nuestro entendimiento práctico para descubrir en el seno mismo de las cosas la ordenación final que las surca, la norma constitutiva del orden moral, y la obligación de ser respetada como ley en el ejercicio de la actividad libre, es el hábito intelectual de los principios morales, la *sindéresis*, que responde, en el orden práctico, al hábito o *intellectus* de los principios del orden teórico (cfr. c. II, n. 2, y c. VI, n. 13).

9. Es de suma importancia demostrar la existencia de la ley natural, porque en ella se fundamenta toda ley y obligación, y se injertan y reciben su vitalidad y fuerza obligatoria todas las leyes humanas (cfr. n. 17 de este cap.), y cobra vigor todo el orden jurídico.

Tres argumentos daremos para demostrar la existencia de esta ley. De ellos, los dos primeros no sólo no presuponen ni se apoyan en la existencia de Dios, sino que, por el contrario, la demuestran conjuntamente con la ley natural. De hecho, y por eso mismo, constituyen a la vez dos argumentos que suelen aducirse en Teodicea para demostrar la existencia de Dios. Sin embargo, para evitar desviarnos del tema propuesto, no desarrollaremos este aspecto sino en la medida que lo necesitamos para llegar a nuestra conclusión. Estos argumentos son ascendentes, *a posteriori*, pues, partiendo del hecho de la razón práctica moral y desarrollando su contenido e implicaciones, llegan a la demostración de la existencia de la ley natural como promulgación de la ley eterna. En cambio, el tercer argumento se apoya en la existencia de Dios y, partiendo de ella, deduce, *a priori*, por vía descendente, la existencia de la ley natural, como participación y promulgación de la Ley Eterna, en la creatura racional.

Primer argumento. Es un hecho inmediato de nuestra conciencia que *a)* el entendimiento ve necesariamente algunos actos como buenos y otros como malos, y que *b)* las acciones malas las percibe como ilícitas y *prohibidas*, y las buenas, necesarias a la consecución del último fin o bien, como *mandadas*. Experimenta-

mos, pues, en lo más recóndito de nuestra conciencia este imperativo categórico que nos obliga a hacer determinadas acciones y a evitar otras, y ello de una manera constante y absoluta, sin posible dispensa o evasión, al revés de lo que ocurre en las leyes humanas. Si obramos conforme a ese principio categórico, sentimos luego paz y tranquilidad; remordimiento, en cambio, si lo quebrantamos.

Se trata de un hecho innegable de la conciencia, que Kant ha sabido destacar a la par que los escolásticos, y que cada uno experimenta dentro de sí en cada situación de decisión humana.

Este testimonio irrefragable de la conciencia de la obligación no puede ser ilusión, supuesta la capacidad de nuestro entendimiento para conocer la verdad y la contradicción interna e imposibilidad psíquica del escepticismo, que la pretende negar [1].

Ahora bien: una tal obligación sólo puede tener a Dios como Autor. Y, a la verdad, esa ley no puede provenir del mismo hombre, no puede tener su origen en la voluntad propia, como pretende Kant, porque la ley la da un superior, y el hombre no es superior a sí mismo (cfr. c. VIII, n. 4 y sigs). Además, experimentamos semejante obligación aun contra nuestros gustos y deseos naturales; la *padecemos* muchas veces contra la inclinación de nuestra voluntad. Ni puede provenir de otro hombre superior, porque, a más de que toda ley humana se apoya en esta primera ley natural y sin ella se diluye (cfr. más abajo, n. 17), esta obligación categórica se presenta aun en muchos casos en que no existe precepto humano alguno y, en todo caso, como algo anterior e independiente de éste. Esta obligación no puede derivarse tampoco de costumbres o leyes humanas o de los males consiguientes a determinadas acciones como pretende el positivismo [2]. Porque ni la

1) Cfr. D. Mercier, *Criteriologie générale*, pág. 77 y sgs., 8.ª edic., Institut Supérieur de Philosophie. Lovaina, 1923; y C. Boyer, *op cit.*, t. I, pág. 168 y sgs., especialmente 204 y sgs. Véase, además, el n. 2 y 3 del c. I de esta nuestra obra.

2) Así H. Spencer, F. Paulsen, G. Wimol, A Comte y E. Littré, quienes derivan la conciencia moral de los instintos altruístas.

autoridad humana es en sí misma absoluta ni sus leyes carecen de dispensa, a más de que sin ley natural como fundamento, toda obligación se derrumba o, a lo más, residiría, en definitiva, en la fuerza coactiva, y en ese caso la obligación experimentada debería cesar, al menos, para los actos internos, a los que dicha fuerza no alcanza. En cuanto a los males que siguen a determinados actos, no son suficientes para dar razón de la maldad suma del acto inmoral, y no habría, por ende, proporción entre causa (mal físico producido por el acto) y el efecto (maldad moral experimentada), a más de que es falso que las acciones moralmente prohibidas reporten siempre efectos desagradables (fuera del efecto moral de la conciencia de la culpa, remordimiento, etc., que precisamente se trata de explicar). En cuanto a la explicación de la escuela sociológica, intentada por Fauconnet en su libro *La responsabilité* [1], hemos de decir que desconoce y deforma positivamente el hecho mismo de la obligación. La responsabilidad experimentada en nuestra conciencia nada tiene que ver con "la capacidad de un sujeto para recibir la reacción de la sociedad por ciertos actos opuestos a ella". Por lo demás, para esta escuela, que comienza encastillándose, *a priori*, en un determinismo rígido, donde ni sentido puede tener (cfr. c. IV, n. 10) el problema moral, mucho menos puede aspirar a darnos su explicación.

El modo absoluto y supremo con que el imperativo moral nos liga aun contra nuestra inclinación natural, no puede ser, pues, efecto sino de una voluntad sumamente eficaz, de la cual el hombre depende de una manera omnímoda; ha de provenir del Ser absoluto, quien, al crearle, le ha legado así a un determinado modo de obrar, el exigido por su propio fin específico humano y por él establecido como ley. Brevemente, los caracteres del efecto de la obligación de la ley moral experimentada en nosotros como algo que no es nuestro, sino de un Ser que nos sobrepasa y nos domina,

1) *La responsabilité*, Alcan, París.

reclama una *causa* que sólo puede ser la *Causa* primera, el divino Autor de la naturaleza.

Además, toda inclinación natural (según queda expuesto más arriba en el c. I, n. 14, y c. III, n. 18) indica una ordenación a un determinado último fin. Los dictámenes de la ley moral, que existen substancialmente los mismos en todos los hombres (cfr. más abajo, n. 13 y 14) en virtud de su misma naturaleza inteligente que los descubre sin esfuerzo, son, por ende, algo natural y equivalen a una ordenación al último fin de parte del Autor de esa naturaleza. Y de este modo, por el mero carácter *natural* que reviste esta ley fundamental, como conducidos lógicamente a admitir que ella es la manifestación y ejecución de un orden y ley divinos.

El dictamen de la inteligencia práctica no es *natural* tan sólo por la facilidad con que, por inclinación de la misma, se formula en todos los hombres, sino también por la aprehensión de la naturaleza o *inclinaciones naturales* del propio ser y del ajeno. De este modo, el carácter natural de los juicios de la inteligencia del *sujeto*, en que se formula la ley, se apoyan en el *objeto* de la naturaleza propia y ajena. Leyendo estas inclinaciones de la naturaleza—ejecución y expresión, por ende, de la inteligencia ordenadora divina, de la *Ley Eterna*—, la inteligencia humana llega a posesionarse de aquella Ley Eterna de Dios que las causa. Dios inscribe, pues, en la inteligencia humana la *ley natural* como expresión y promulgación de su *Ley Eterna* por el medio connatural de todo conocimiento humano, que es la verdad del *objeto*, en que aquélla esencialmente incide. La *naturaleza*, con sus inclinaciones,—la del propio sujeto cognoscente y la ajena—, es la *realización objetiva de la Ley Eterna*. Penetrando en la *verdad objetiva* de la naturaleza y de sus inclinaciones, en que ella se revela, la inteligencia humana llega a posesionarse de la ordenación de los seres a su último fin y de la Ley Eterna de Dios, que la causa e inscribe en las cosas; llega a conocer la Ley Eterna, que la establece y se refleja en ella. Brevemente, la *Ley Eterna* de la Mente divina penetra en la inteligencia humana y causa y se formula en sus juicios prácticos o

dictámenes de la *ley natural*—como *promulgación suya*—a través de la *naturaleza* o *inclinaciones naturales* de los seres—propio y ajeno, y de la misma inteligencia—, en las cuales la encuentra como la causa en el efecto. Dios habla y promulga su *Ley Eterna* en la inteligencia humana—*ley natural*—, ata moralmente al hombre por esta ley natural, a través de los *objetos* de la naturaleza, en cuyas inclinaciones la inscribe y desde donde la inteligencia humana les descifra. Aprehendiendo la verdad del ser natural, la inteligencia aprehende a la vez la Ley divina inscripta en aquella verdad.

10. *Segundo argumento.* El testimonio unánime de todos los pueblos de todos los tiempos con sus escritos, sus costumbres y sus monumentos históricos afirman categóricamente la existencia de una ley natural, que manda obrar el bien y prohibe hacer el mal, y que, además, esa ley viene de Dios como participación, por ende, de una ley divina. En todos los pueblos (aunque mezclada en no pocas ocasiones con groseros errores) existió y existe la convicción de la remuneración o del castigo por parte de la divinidad. De ahí surgieron los sacrificios para aplacar a los dioses por los pecados cometidos contra su ley y obtener así el perdón de la divinidad, y el acudir y refugiarse en la justicia divina ante las injusticias humanas. Nada más frecuente que la ley eterna y divina que gobierna el mundo y a los hombres en los autores de la antigüedad greco-latina [1]. Cicerón, principalmente [2], ha celebrado y subrayado en varios pasajes de sus inmortales páginas esta universalidad de la ley natural inscripta por Dios en la naturaleza, y el P. V. Cathrein, en su notable obra *Die Einheit des sittlichen Bewusstsein der Menschheidt* (tres tomos, 1914) [3], ha desarrollado ampliamente

1) Cfr. Sófocles, *Antígona*, v. 450 y sgs., y *Edipo Rey*, v. 863 y sgs.; Platón, *Gorgias*, p. 484 b (edición Didot, t. I, p. 354); *Filebo*, p. 26 b (edición Didot, t. I, p. 409); *Criton*, p. 121 b y varios pasajes de las *Leyes* (XII, p. 957; IV, p. 714 a. 717 d., 716 c., etc.).

2) Cfr. *De Legibus*, II, 4, n. 8-10 y *De Republica*, III. 22.

3) Cfr. G. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion* (1930), donde

este testimonio, que la humanidad viene repitiendo a través de los siglos sobre la existencia y el origen divino de la ley natural [1]).

Semejante testimonio tan universal y constante en afirmar una ley que, lejos de halagar nuestras pasiones, las coarta, y, en lugar de consentir a nuestros instintos e inclinaciones inferiores, las domina y dirige, exigiéndoles sacrificios y renunciamientos, sólo podrá provenir de la evidencia de una verdad que se impone con toda fuerza a la inteligencia humana, cualesquiera sean sus costumbres, prejuicios y condiciones de existencia y desarrollo: la unanimidad y constancia del testimonio sólo encuentra razón suficiente en la misma evidencia objetiva de la ley natural, en que se apoya la inteligencia en todos los pueblos de todos los tiempos.

11. *Tercer argumento.* Supuesta su libre determinación de sacar de la nada a sus creaturas, Dios, infinitamente sabio y santo, ha debido no sólo destinarlas, sino también *ordenarlas eficazmente* a su último fin de un modo conforme a su naturaleza, que no es sino el movimiento específico por el que las conduce al determinado grado de gloria a que las destina. Pero la única ordenación

el gran conocedor de las religiones primitivas escribe: "En estos pueblos primitivos (los más primitivos de que está hablando) no sólo hay leyes morales sino que tienen como derivadas de un ser supremo, quien custodia con su omnipotencia su cumplimiento, y con justicia remunera su observación y castiga su transgresión ya en la presente vida, ya en gran parte en la vida futura [...]. También la materia de estas leyes morales en cuanto a lo esencial, es la misma que la nuestra" (p. 169).

1) El hecho de que esta afirmación vaya mezclada con numerosos y burdos errores, no debilita la fuerza del argumento, antes la corrobora. Porque la *unanimidad* del testimonio está en la afirmación de la ley natural como promulgación de una ley divina y no en la afirmación de los errores concomitantes que varían de pueblo a pueblo. En segundo lugar, esos mismos errores, tan diferentes en los diversos mitos, no hacen sino corroborar indirectamente el argumento expuesto, porque ellos están demostrando que si el testimonio es *unánime* en cuanto a la existencia de la naturaleza divina de la ley y no respecto a otros detalles del modo como fué propagada, de su sanción, etc., la evidencia objetiva está en la primera y no en los segundos.

eficaz, compatible y conveniente a la naturaleza humana no es sino la de la ley natural. Porque, por una parte, en virtud de su condición de creatura, el hombre está esencialmente ordenado a la gloria divina como a su último fin (cfr. c. III, n. 5); y por otra, esta naturaleza es inteligente y libre, y como tal, no puede ser dirigida a aquel fin mediante un vínculo físico necesitante, sino por un *vínculo moral* que, entrando conscientemente por su inteligencia, ate su voluntad por modo de mandato o ley sin menoscabo de su libertad. La ley, la ley natural en nuestro caso, es el único vínculo espiritual capaz de ordenar eficazmente—con la obligación—la voluntad humana hacia la conquista de su último fin. Aunque no tuviéramos la experiencia de la facilidad con que el hombre percibe en su conciencia los dictámenes de la ley natural, *a priori* deberíamos concluir, supuesta la ordenación del hombre a su último fin y su naturaleza inteligente y libre, que Dios ha establecido *ab æterno* una ley moral para conducirlo a su destino definitivo, conforme a su ser espiritual, y dotarlo de una facilidad natural para llegar, a través de las creaturas, a posesionarse por su inteligencia de esa ley divina, la cual, atando espiritualmente su voluntad sin destruir su libertad, lo conduzca eficazmente a la gloria divina y a su propia perfección.

12. Este carácter y fuerza divina de la ley natural, promulgación de la ley eterna, demuestran la falsedad y el absurdo de una moral laica construída sobre la negación o prescindencia de Dios. Es inútil que se pretenda conservar la moral sin este fundamento metafísico divino que le da consistencia. Si la ley natural sólo es un imperativo humano, esa ley se diluye ante esta razón apodíctica: el hombre no es superior a sí mismo y en cualquier caso puede disolver el vínculo que él mismo se impone. Ni se diga que el hombre experimenta necesariamente la fuerza de esta ley aunque prescinda de Dios y que, por ende, es posible una moral laica. Porque si bien es verdad que *el hecho* de la obligación de la conciencia persiste, aunque se pretenda prescindir de su fundamento divino, ello se debe a que no porque el hombre niegue ciertas co-

sas, las cosas dejan de existir o de ser lo que realmente son. ¡Ay de ciertos filósofos, si su naturaleza se hubiese convertido (de ser posible) en lo que ellos afirman ser! El hecho de la obligación sigue existiendo en la conciencia del defensor de la moral laica, porque los dictámenes morales siguen siendo *ontológicamente* promulgación de la ley eterna, *a pesar* de que se pretenda negarlo. De ser vardadera la posición que atacamos, *de derecho (de jure)*, consiguientemente a esta negación o prescindencia de la ley divina, la ley natural debería diluirse y aniquilarse, no de otro modo, que de ser verdad la posición idealista, se desvanecería todo pensamiento, aun el del propio idealista: de lo que sustenta y de la misma formulación del idealismo (cfr. c. I, n. 2).

Afortunadamente, Dios gobierna el mundo ontológico y moral de acuerdo a sus sapientísimas ideas y disposiciones, y no conforme a los dictámenes y sistemas, muchas veces falsos y absurdos, de ciertos filósofos.

El mismo error se comete proporcionalmente cuando en un orden sobrenatural se quiere conservar *la moral cristiana* sin los dogmas de que se deriva. La moral cristiana es una norma de conducta sobrenatural, derivada de los dogmas y verdades reveladas y recibidas por la fe. Sin esta fe, la moral cristiana de *derecho* se desvanece, pues no hay modo de justificarla ante nuestra inteligencia. Si de *hecho* hay quienes la conservan así, sin la fe en los dogmas, es sólo de un modo *irracional*, contra nuestra naturaleza inteligente.

13. Distingue Santo Tomás [1]) tres clases de preceptos en la ley natural:

1) Los *primeros* preceptos son los principios más universales y evidentes del orden moral, íntima e inmediatamente tomados del último fin del hombre, norma suprema de nuestra conducta, más que como su conclusión, como su formulación. Tal, verbigracia: "Hay que hacer el bien y evitar el mal." Son, en el orden práctico de la sindéresis, lo que los principios de contradicción y razón de

1) *S. Theol.*, I-II, q. 94, a. 6, y q. 100, a. 3.

ser en el orden especulativo del entendimiento de los principios. Constituyen, pues, ellos los *primeros* principios del entendimiento práctico, los cuales, por su misma amplitud, comprenden bajo su extensión todos los preceptos del orden moral.

2) Fácilmente derivados de los primeros, como conclusión suya inmediata, están los que Santo Tomás llama los preceptos *segundos*, los cuales, precisamente por referirse a un orden más determinado, abarcan un sector más estrecho que los primeros, un sector más preciso del orden moral. Tales son los diez mandamientos del Decálogo, preceptos—como es sabido—pertenecientes a la vez a la ley divina positiva y natural.

3) La *tercera categoría* está formada por preceptos derivados de los anteriores por un raciocinio (no siempre formal y expreso, pero, al menos, implícito), con que se lleva la luz de aquéllos a un sector aún más preciso y complejo. Tal es, verbigracia, la maldad del duelo derivada del precepto: "No matarás."

En esta graduación de preceptos advertimos acaecer lo mismo que en el orden de los principios lógico-metafísicos. Que a medida que descendemos y el precepto gana en complejidad y comprehensión de notas y se encauza a una mayor particularización de la situación moral, pierde en extensión y en evidencia. A veces, la conclusión sólo se logra después de un esfuerzo laborioso de raciocinio, en el que intervienen y se entrecruzan varios principios superiores, y no faltan situaciones en las que sólo se puede obtener un juicio *probable* de conducta.

Es evidente que Dios, por medio de la ley natural, intenta llevar al hombre al cumplimiento de su ley divina, y que, por consiguiente, la ley natural, por lo menos en lo que hace a los supremos preceptos, *primeros y segundos* de que habla Santo Tomás, y que, virtualmente, contienen a los demás, debe manifestarse a todos los hombres dotados de uso de razón, ya que sin su comunicación e intimación sería imposible su cumplimiento por un ser libre. No había de estar el hombre en una situación inferior a la de los seres irracionales, que participan de la ley divina por su misma na-

turaleza en virtud de las inclinaciones o leyes naturales. De semejante manera, y con más razón aún, todos los seres dotados de razón han de recibir esa ley divina del modo conveniente a su naturaleza, valé decir, por los dictámenes de la razón práctica.

Colocándonos en un punto de vista inmanente a nuestra conciencia, nos encontramos con que los primeros principios morales son tan evidentes, que no pueden ser ignorados ni de hecho lo son por ningún hombre con uso de razón, del mismo modo que nadie puede desconocer los primeros principios metafísicos. "En los primeros principios naturalmente conocidos, sean especulativos, sean prácticos, nadie puede errar, como en éstos: "el todo es mayor que la parte", "a nadie hay que hacer injuria" [1]).

De éstos se deriva con tan fácil y rápida deducción la segunda clase de preceptos, que ningún hombre, en posesión de sólo el suficiente uso de razón, puede de sí dejar de verlos. Cualquiera ve, por ejemplo, que así como él tiene derecho sobre su persona y sus bienes, así los otros también lo tienen sobre los suyos, y que, por ende, no hay que matar, robar, adulterar, etc. Es claro que en casos extraordinarios de enorme perversión de la voluntad y embrutecimiento de la inteligencia, sobre todo cuando se ha venido respirando durante generaciones un ambiente de degeneración moral y humana, puede acontecer *accidentalmente* la ignorancia de algunos de estos preceptos de segundo orden, bien que ella, como dicen los moralistas, sea "vencible", es decir, de fácil y responsable deposición. Así ha acontecido con algunos pueblos salvajes, en que se cometían normalmente ciertas aberraciones morales, tales como el matar los ancianos y enfermos incurables. No está de más advertir, sin embargo, que del *hecho* que se violasen más o menos permanentemente ciertos preceptos no se sigue que los ignorasen. Acaso la verdad de lo ocurrido esté en el medio: estos salvajes habrían vislumbrado la maldad de este acto, sin verla claramente en toda su gravedad [2]).

[1]) S. Tomás, *Quodlib*, 3, q. 12. a. 26. Cfr. el c. II, n. 2 y 4 de esta obra.
[2]) Cfr. *S. Theol.*, I-II. q. 94. a. 6.

Tampoco arguye nada en contra de este carácter universal de la ley natural el que los niños infantes y, en general, los privados del uso de razón, desconozcan esa ley; porque en ese caso la ignorancia no proviene de una falta de promulgación de aquélla, sino de una falta de capacidad para captarla. Además, la privación del uso de la razón trae consigo la imposibilidad del acto específicamente humano consciente y libre, único directa e inmediatamente sujeto a la ley natural, y, por consiguiente, implica la inutilidad de una ley en acto para semejantes casos, por falta de materia que regular. No se trata, pues, de excepciones a la universalidad de la ley, sino simplemente de casos que no caen bajo su regulación.

Donde cabe la ignorancia en mayor extensión, y a las veces aun de un modo "invencible", es en materia que atañe a los preceptos de la tercera categoría. Así, verbigracia, la ilicitud del duelo, en ciertas circunstancias sobre todo, desde que su conocimiento implica una deducción más larga y sutil y una consideración a veces difícil de ciertas circunstancias. Pero nótese que semejante ignorancia, accidental como la anterior, de los preceptos de segundo orden en manera alguna pone en peligro la universalidad de la ley. En efecto, entre estos distintos géneros de preceptos no hay separación ni independencia. Los últimos son deducciones de los de segundo orden, y éstos, a su vez, de los de primera categoría. Todos ellos —como conclusiones en sus premisas— están virtualmente contenidos en los primeros principios de orden moral, que ningún hombre en posesión del uso de su razón puede ignorar.

De este modo, la ley natural es universal. Con los supremos preceptos por nadie ignorados va comunicada e intimada implícitamente *toda* la ley, que un proceso lógico fácil en sus primeras deducciones, más arduo, pero posible, en las ulteriores y aplicaciones más determinadas, se encargará de ir desenvolviendo en la conciencia, a medida que las situaciones morales lo exijan.

Pero aun en el caso de error (por mala deducción o aplicación de un principio supremo) en un mandamiento moral particularizado, la ley sigue siendo universal, pues en los primeros principios

generales, que ella otorga a toda conciencia, se contiene el *correctivo* de esa desviación e incluso el precepto ignorado o explícitamente deformado.

14. La ética empirista, rota toda vinculación con un orden inteligible trascendente, trata en vano de fundamentarse en la inmanencia [1]). Conforme a esa orientación, derivan las leyes morales ya de hechos, costumbres o utilidad, ya de sentimientos o de la evolución del género humano. De acuerdo a esta doctrina, la ley natural no puede ser *inmutable*, como tampoco lo son los pilares sobre los que se la fundamenta, antes bien, del mismo modo que éstos, también ella está sujeta al cambio y evolución. Lo que en un tiempo fué intrínsecamente malo (si tuviese sentido esta frase en el positivismo empirista) puede acaecer deje de serlo más adelante. O, por mejor decir, nada hay intrínseca y, por ende, inmutablemente bueno o malo.

Frente a tamaño error, ya dejamos asentado un poco más arriba (n. 9) cómo el carácter absoluto de la ley natural sólo puede provenir de ser ella una promulgación de una ley divina.

Los grandes maestros católicos San Agustín y Santo Tomás [2]), con casi todos los autores de la escolástica, han defendido la absoluta inmutabilidad de la ley moral, en tal grado, que ni el mismo Dios puede cambiar o dispensar de estos preceptos. D. Scoto somete excesivamente a la voluntad de Dios los preceptos de la ley natural, y los escolásticos decadentes del siglo XIV, Occam y los nominalistas, defienden crudamente que ya que los preceptos de la ley natural han sido libremente establecidos por Dios, libremente también podrían ser abolidos o modificados. La raíz de semejante posición está en el nominalismo empirista, que, al negar el orden inteligible, suprime el orden de las esencias y exigencias esenciales, que la Ley Eterna y natural precisamente formulan e imponen.

1) Así FOUILLÉE, en *Critique des systèmes de morale contemporaine* (1883); PAULSEN, en *System der Ethik*, p. 19-22 (1913), e IHERING, en *Der Zweck im Recht*, t. II, p. 216 (1898).

2) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 94, 5.

No otra es la posición de Descartes con Puffendorf y otros protestantes para quienes la ley natural y la bondad o maldad intrínseca de los actos humanos depende única y exclusivamente de la libre voluntad de Dios, y no de su intrínseca esencia. Esta posición de Descartes está en consonancia con todo el voluntarismo divino con el que está mezclado su racionalismo, sobre todo en lo referente a la constitución de las esencias. Es claro que si de la libre voluntad de Dios depende el que la suma de los ángulos de un triángulo valgan dos rectos y, en general, la constitución de todas las esencias, con no menor razón dependerá de ella el que un acto sea moralmente bueno o malo, mandado o prohibido. La posición cartesiana en este punto, aunque falsa, como en seguida lo demostraremos, es, sin embargo, coherente con su sistema.

La única posición sostenible en este punto es la de San Agustín, la de Santo Tomás y la de la escolástica de tradición. A diferencia de las leyes humanas, que bien pueden caer en desuso o ser suspendidas en un caso particular (dispensa), o bien abolidas en parte (derogación parcial) o totalmente (abrogación) por la autoridad legislativa, la ley divino-natural es absolutamente inmutable.

El carácter de inmutabilidad de esta ley emana como propiedad de su esencia misma. En efecto: la ley natural manda lo que es intrínsecamente bueno y necesario para la consecución del último fin del hombre y prohibe lo intrínsecamente malo y opuesto a dicho fin. Ahora bien: la bondad o maldad intrínseca de un acto estriba, como vimos (cfr. c. VI, n. 6 y sigs. y 14), en la conformidad o disconformidad con la ordenación final de las cosas o, lo que es lo mismo, con las naturalezas jerárquicamente subordinadas de las cosas. Y es, por consiguiente, tan inmutable como este mismo orden final o esencias de los seres. De aquí que lo intrínsecamente bueno o malo una vez (conforme o disconforme con el orden final o naturaleza de las cosas) lo será constantemente mientras no cambien las naturalezas de las creaturas, es decir, para siempre.

Llegamos, pues, a la conclusión de que lo intrínsecamente bue-

no o malo lo es inmutablemente. Ahora bien: Dios, por su infinita Sabiduría y Santidad, no puede no aprobar lo intrínsecamente bueno y no mandarlo cuando es necesario para la consecución del último fin del hombre. Y desde que Dios no puede dejar de querer dicho último fin (cfr. c. III, n. 3, y este c. VII, n. 11), tampoco puede dejar de imponer los actos necesarios como *medios* indispensables para su consecución y no prohibir aquellos otros que intrínsecamente apartan a la creatura racional de su final destino. De lo cual se sigue que Dios no es libre para prohibir lo intrínsecamente malo y aprobar lo intrínsecamente bueno y mandarlo, además, cuando es necesario para la obtención del último fin; y que, por consiguiente, lo *intrínsecamente bueno o malo está legislado necesariamente por la ley eterna y promulgado por la ley natural*. La sola posibilidad de permitir a la creatura racional obrar de otro modo al reclamado por la naturaleza de las cosas y, en última instancia, por el fin de las creaturas, implicaría una imperfección imposible en Dios, Ser Perfectísimo. En el orden moral Dios no puede obrar sino *necesariamente;* y El, que puede suspender en un caso determinado el cumplimiento de una ley física (el milagro) y que *podría*, absolutamente hablando, quitarla del todo en virtud de su Omnipotencia, no puede (no por falta de poder, sino por plenitud de perfección) suspender una ley moral [1]). Naturalmente que esta necesidad no implica ni violencia ni imposición extraña al Acto espontanísimo de Dios [2]).

1) Nótese de paso lo enteramente contrario que ocurre con la libertad humana: el hombre, que no es capaz, a causa de la limitación de sus fuerzas, de modificar o suspender una ley física, en virtud también de la deficiencia de su libertad (cfr. c. IV, n. 4 y sgs.), puede, si no suspender o abolir, ciertamente quebrantar la ley moral. Tal es el poder del pecado que tiene sus raíces, según dejamos expuesto más arriba (cfr. c. IV, n. 8), no en la libertad, sino en la imperfección radical de la voluntad y libertad *humanas*, en la nada que hay en su ser.

2) Se ha querido argüir contra esta tesis tan evidente con el hecho de que Dios en el *A. Testamento* en varias ocasiones habría dispensado de determinados preceptos de la ley natural. Así se aduce la permisión hecha por Dios a su pueblo para que al salir de su cautiverio se llevase consigo los vasos preciosos de los egipcios, la orden dada a Abraham de matar a su hijo con la alabanza y premio dados por Dios al Patriarca por la voluntad sumisa a esta orden, la poligamia tolerada entre los judíos, etc.... Semejantes casos son los que han determinado la posición de esos antiguos escolásticos, a que nos referimos más arriba (Scoto, etc.), al decir de los cuales Dios habría dispensado de una ley natural que depende de su libre voluntad. Sin embargo, las razones dadas en favor de la inmutabilidad de la ley natural son tan convincentes que Dios no puede dispensar, abrogar o quitar un precepto de esta ley. ¿Qué ha ocurrido, pues, en los casos referidos? No hay que olvidar que Dios no es sólo Legislador Supremo sino también Dueño Absoluto de sus creaturas. En virtud de este dominio puede privar a los hombres del derecho de propiedad sobre sus bienes, otorgándolo a otros que no lo tenían antes, sin quebrantar o dispensar en lo más mínimo del precepto de la ley natural de respeto a la propiedad ajena. Así Dios pudo tomar las cosas de los egipcios, propiedad suya hasta entonces, y darla a los israelitas, sin dispensar a éstos del precepto natural y divino de no hurtar, ya que los israelitas no hacían entonces sino tomar objetos propios, desde que Dios se los había otorgado. Del mismo modo, al intimar a Abraham la orden de inmolación de su hijo, Dios le comunicaba a la vez su propio dominio de propiedad absoluta sobre la vida de Isaac, que El posee como Supremo Señor de las creaturas; y de esta manera, sin estar dispensado del quinto precepto de la ley natural, Abraham podía sacrificar a su hijo, de cuya vida era dueño en ese momento por donación divina. En cuanto a la poligamia, hay que advertir que ella no es *absoluta e intrínsecamente* mala, ya que no impide enteramente el fin primario del matrimonio: la generación y educación de los hijos, sino que es mala en cuanto impide la consecución de sus fines secundarios y hace más difícil la del primario (la educación, sobre todo), y como tal resulta

III

LA LEY NATURAL, FUNDAMENTO DE TODA LEY HUMANA

15. Antes de probar que la ley natural es el fundamento indispensable de toda ley humana (n. 16), es preciso indicar primero por qué es posible y necesaria la ley humana.

Si la ley natural legislase para todas las circunstancias y casos de una manera clara y evidente, y fuese acompañada de una san-

ción suficiente aun para mantener el orden social cuando la acción moral repercute en él, toda ley humana estaría de más, puesto que carecería de fin. *a)* Esta dificultad para aplicar la ley natural a determinadas cuestiones y circunstancias, *b)* la indeterminación en que permanece respecto a no pocos puntos, más *c)* la insuficiencia de su sanción en la presente vida para faltas que atentan directa

menos conveniente con la esencia del matrimonio *). Al concederla, pues, a los Patriarcas con el fin de conservar y multiplicar más rápidamente la especie humana, Dios no dispensó de algo absoluta e intrínsecamente malo para la ley natural, sino que buscó un mayor logro del fin primario del matrimonio (la generación), subsanando a la vez, sin duda, con otros medios, los inconvenientes de esa concesión.

Resumiendo, pues, en éstos o parecidos casos Dios no dispensaba ni abrogaba precepto alguno de la ley natural, sino que simplemente por la traslación de su dominio absoluto o por otros medios, hacía que los hombres no estuviesen debajo de ciertos preceptos que seguían vigentes. Ni nos extrañe semejante solución, cuando aún en el derecho natural y positivo eclesiástico y civil encontramos casos análogos. Así, sabido es que el voto o promesa es una ley con que uno se obliga para con Dios, de modo que de sí sólo puede dispensarle el mismo Dios o quien tenga en la Iglesia poder de jurisdicción capaz de dispensarlo en su nombre. Sin embargo, el padre de familia o el superior de una comunidad, aunque no tengan poder de jurisdicción y, por consiguiente, de dispensar y hacer cesar la obligación del voto (que es como una ley particular), pueden indirectamente quitar a sus súbditos la obligación de cumplirlo, cuando este cumplimiento fuese perjudicial a sus intereses de la familia, de la orden, etc. En ese caso, sin quitar el voto (la ley), en virtud de su autoridad sobre la materia sujeta a esa ley (los súbditos), pueden sacar a aquélla de debajo del imperio de ésta. En el caso de la dispensa se saca la obligación de encima del hombre; en el caso de la "irritación" (a que nos referimos) se saca al

*). El *fin primario* del matrimonio es la generación y la educación de los hijos. En general, mira la generación y la educación (físico-moral) como partes de un mismo fin, puesto que la educación termina la obra de la generación. Los fines secundarios del matrimonio son la ayuda mutua de los cónyuges, física y moral, el remedio de la concupiscencia, etc. Véase para mayor abundamiento del tema la magistral encíclica de Pío XI, *Casti Connubii*, con el comentario a la misma del P. J. M. Ponce de León, S. J. (2.ª edición de los Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1939), y las Conferencias de la Semana organizada por el Consorcio de Médicos Católicos de Buenos Aires sobre el mismo tema en mayo del año 1939.

o indirectamente contra el orden social, son las tres puertas por donde entra la necesidad de la ley humana, que se injerta en la ley natural como su intérprete auténtico, como su determinación y continuación y como su salvaguardia [1]). Ahondemos un tanto más en estos tres capítulos que exigen la ley humana, que son por eso mismo, los tres puntos por donde ésta se entronca con la ley divino-natural.

a) En primer lugar, la ley humana es necesaria como interpretación autoritaria o determinación auténtica de la ley natural. Nadie puede ignorar, hemos visto (n. 13 de este cap.), los grandes y universalísimos preceptos de la ley natural; pero a medida que esos preceptos se particularizan, descendiendo a cuestiones más determinadas, mediante un raciocinio que los lleva desde el cielo límpido de su evidencia racional a las profundidades obscuras de situaciones morales intrincadas, es más difícil leer a la luz de esa sola ley. A las veces, sólo una inteligencia penetrante e inmune de prejuicios puede proyectar la luz de los principios hasta los senos profundos de problemas éticos complejos. No hablo del caso de la licitud o ilicitud *concreta* e individual que se plantea siempre en nuestra conciencia, porque en la solución de ésta intervienen no sólo los principios, sino también la virtud de la prudencia, que, suponiendo ya la rectitud habitual de las virtudes morales, las aplica fácilmente al caso preciso de nuestra conducta individual (cfr. c. X). Trátase, al presente, de la aplicación de los preceptos universalísimos a puntos o cuestiones más particularizadas, pero que permanecen en el plano especulativo-práctico y no se refieren a casos concretos (cfr. c. II, n. 4). Muchas veces, los mismos mo-

hombre de debajo de esa ley o voto. No de otra manera y con mucha más razón puede Dios, sin dispensar de la ley, sacar al súbdito de debajo de ella. La ley seguirá vigiendo, no será suspendida, pero el súbdito no caerá bajo su imperio, según el modo y por las razones expuestas. (Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 94, a. 5, ad 2).

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 95, a. 1 y 2.

ralistas, concordes en la ley y sus principios supremos, no lo están en los principios derivados o discuten sobre su aplicación o intervención en cuestiones determinadas. Para esos casos es, pues, conveniente una interpretación *auténtica y autoritaria* de la ley natural, a fin de acabar con toda duda y dar una norma segura de conducta. Para el logro de semejante interpretación precisa y definitiva de la ley natural de un modo auténtico y obligatorio es indispensable una autoridad que la formule en una *ley humana*.

b) La ley humana es indispensable también como continuación de la ley natural allí donde sus preceptos no llegan a legislar sobre la manera concreta de cumplir ciertas disposiciones suyas. Entonces, la ley humana se presenta como la continuación de la ley divino-natural. Es el caso más preciso y evidente de su necesidad. La ley natural manda, por ejemplo, la adoración y culto colectivo de la sociedad a Dios, como a su divino Autor. La ley humana (en un estado de existencia de una sociedad puramente natural) hubiese debido determinar el rito concreto de realizar ese acto religioso, y, sin duda, lo hubiese hecho de diversa manera en los diversos pueblos, circunstancias, etc.

c) Finalmente, los preceptos de la ley natural, cuyo cumplimiento no sólo es necesario para la consecución del último fin personal del hombre, sino también para asegurar en muchos casos la convivencia y estabilidad social y lograr el bien común, propio de la sociedad, no siempre traen aparejada consigo una sanción *temporal* (cfr. c. VIII, n. 7 y sigs.) suficiente como para garantizar su cumplimiento y refrenar los desbordamientos de las pasiones y desviaciones de la voluntad. Para ese caso se impone la ley humana como garantía de la ley natural, con la promulgación de disposiciones coercitivas contra los transgresores de determinados preceptos de moral natural necesarios al orden social (vgr.: leyes que sancionen penas contra la violación del pudor).

16. De esta triple razón de ser de la ley humana se deduce su naturaleza intrínseca que la diferencia de la ley natural. Porque si se atiende al elemento *material*, al contenido, ambas leyes, natu-

ral y humana, pueden coincidir. Sin embargo, no es necesario que así suceda, pues mientras aquélla sólo prohibe lo intrínsecamente inhonesto y manda lo intrínsecamente honesto y necesario a la consecución del último fin, la ley humana puede extenderse más allá y llegar a prohibir o mandar actos que por naturaleza son indiferentes para la consecución del último fin. Pero la diferencia específica que distingue esencialmente a ambas leyes está en su aspecto *formal*, en la obligación o, con más precisión aún, en el *origen y carácter* de esta obligación. En la ley natural, manifestación y promulgación de la ley divina, la obligación procede *inmediatamente* de la *voluntad de Dios*, la cual (segunda diferencia), supuesta su libre determinación de crear, debe *necesariamente* establecer esa ley y manifestarla a sus creaturas racionales. La ley humana, en cambio, procede inmediatamente de una autoridad humana y no de un modo necesario, sino *libre* (y por eso es derogable en todo o en parte por el legislador), y sólo *mediatamente*—en cuanto se injerta en la ley natural, como veremos en el número siguiente—está vivificada con la autoridad divina y robustecida con la consiguiente obligación de aceptarla.

17. A pesar de no proceder, como tal, inmediatamente de Dios, la ley humana, sin embargo, desciende de El mediatamente, y toda la fuerza obligatoria que encierra tómala de la ley divino-natural, en la que inserta sus raíces y de la que recibe la savia y el vigor que le da validez y consistencia [1].

En efecto: si se atiende al elemento formal o fuerza obligatoria, la obligación de obedecer a la ley humana tiene su razón suprema en el precepto de la ley natural, que dice: "*Hay que obedecer a nuestros legítimos superiores.*" Por lo demás, si este precepto fundamental no estuviese formulado e impuesto por ley natural, ninguna ley humana tendría autoridad moral para imponerlo; porque en ese caso, ¿de dónde vendría la obligación de aceptar esta ley humana: "Hay que obedecer a las leyes humanas"? Sin el re-

[1] Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2.

conocimiento de que toda ley humana se apoya y recibe su fuerza obligatoria de la ley natural, toda legislación humana se apoya en una "petición de principio" y se convierte en una arbitraria usurpación y atropello de los derechos individuales; y todo su vigor obligatorio moral, capaz de atar las conciencias, se diluye y es substituído por la fuerza o coacción externa: una ley *obligará* más o menos en proporción a la coacción que pueda ejercer la autoridad para imponerla. Y desde entonces no se ve diferencia alguna entre la presión con que se impone una ley humana y la que ejerce un asaltante sobre su víctima para que le entregue su dinero. Semejante derivación de la obligación de la ley natural hacia la ley humana aparece con una claridad meridiana y se presenta como condición indispensable de la consistencia de toda ley positiva y, consiguientemente, de toda vida en sociedad; porque sin esa fundamentación no hay obligación posible, y sin obligación, no hay ley ni sociedad. De aquí que todos los intentos de fundar la ley humana (con todo el orden jurídico que implica) sin una ley natural anterior a ella, sea en la utilidad (Maquiavello), sea en la voluntad absoluta del soberano (Hobbes, Rousseau), sea en la coacción de la sociedad sobre el individuo (Durkheim), sean radicalmente estériles e incapaces de engendrar la obligación, sin la cual no hay posibilidad de ley.

En virtud de este mismo entroncamiento de la ley humana en la natural, la obligación de obedecer a la ley humana es mediatamente de orden natural, y, bajo *este aspecto*, absoluta y divina. Cuando San Pablo escribe a los fieles que vean a Dios en sus superiores, aun cuando éstos sean malos, no hace sino confirmar una verdad de ética natural [1].

Y precisamente porque toda la obligación o elemento formal de la ley positiva le viene de la ley natural, síguese también la subordinación del elemento material o contenido de la ley humana al de la ley natural. Recibiendo la ley positiva humana toda su

1) *Carta a los Hebreos*, c. XIII, v. 17.

fuerza obligatoria de la ley natural, es claro que ella no puede prohibir lo mandado ni mandar lo prohibido por aquélla. En efecto: la ley natural no podría, sin contradicción, hacer partícipe de su obligación a una ley que va contra ella. La ley positiva, pues se mueve dentro de esos límites de no oposición a los preceptos de la ley natural, que no puede transgredir a cambio de no destruirse automáticamente al privarse de la fuente de obligación que recibe de aquélla. Puede la ley positiva confirmar los preceptos de la ley natural, puede completarlos, extenderlos y darles sanción humana; pero en ningún caso contradecirlos, so pena de invalidarse a sí misma.

Nos hemos estado refiriendo a la ley positiva humana; pero aun la ley positiva divina, tales como los principios Evangélicos, encuentra en la ley natural su punto de inserción y su fundamento. Y, en verdad, una vez probado el hecho histórico de la misión divina de Jesucristo y de la Revelación cristiana, todo su contenido de verdades especulativas y prácticas, su doctrina y su moral sobrenaturales, *deben* ser aceptadas en virtud de un precepto de la ley natural que ordena que "Hay que creer cuanto Dios nos enseña y hay que obedecer cuanto Dios nos manda" [1].

18. Estas relaciones de la ley positiva con la ley natural permiten determinar las condiciones de validez de toda ley positiva [2].

a) En primer lugar, la ley humana debe ser *honesta*, es de-

1) Claro está que para esta aceptación intelectual de las verdades reveladas, por medio de la fe, como para esta aceptación, de parte de la voluntad, de los preceptos morales sobrenaturales, no basta el solo dictamen de la ley natural ni las solas fuerzas de la voluntad: es menester añadir la fuerza divina de la gracia por tratarse ambos de actos sobrenaturales, que como tales, rebasan las posibilidades naturales del hombre y exigen un principio proporcionado y sobrenatural, por ende, de ejecución. Pero como prerrequisito indispensable del acto de fe y de la recepción de la ley moral sobrenatural se encuentra el mencionado precepto de la ley natural, sin el cual toda obligación (incluso la de la aceptación de la religión sobrenatural) se derrumba.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 95, a. 3.

cir, no debe oponerse ni a la ley natural ni a una ley positiva superior. Que no deba contradecir a la ley natural lo acabamos de demostrar: la ley natural, de la que se deriva toda la fuerza obligatoria de la ley positiva, no puede dar consistencia, sin contradecirse, a una ley humana que atenta contra ella. Y que la ley positiva no pueda ir contra otra superior de la misma índole síguese porque un legislador inferior carece de poder para disponer contra lo establecido por un legislador superior, de quien recibe el poder legislativo o quien, en cualquier caso, está sobre su autoridad y sus leyes. Esta jerarquización de las autoridades positivas, necesaria para evitar leyes contradictorias, emana, en último término, de la ley natural, la cual no puede tolerar, so pena de contradicción, una ley positiva opuesta ya a ella, ya a otra ley positiva superior.

b) La ley positiva debe ser, además, *justa*, tanto por su *fin* como por su *autor* y por el *modo* de darse. Por su *fin*, debe ser justa, contribuyendo al bien común, ya que para ese fin da la ley natural poder de legislar a la autoridad y manda a los súbditos obedecer a la ley positiva (cfr. n. 17). De modo que toda ley humana no encuadrada dentro de la órbita del bien común es, *ipso facto*, *inválida* desde que la ley natural realmente no da poder a la autoridad humana para ello. Podrá ordenarse una semejante disposición, podrá imponerse por la fuerza; pero ella no constituye una ley, puesto que se coloca más allá del alcance de la autoridad humana, cuya órbita es el *bien común; va contra la justicia legal*, que sólo faculta las disposiciones necesarias para el logro de este fin de la sociedad [1]). Por parte del *autor* debe ser justa la ley, porque un mandato dado por quien carece de autoridad o por quien no la tiene en la materia sobre la que legisla no vale ni puede, por tanto, constituirse en ley. Una tal ordenación constituiría un *atentado contra la justicia conmutativa*, al lesionar el derecho que todos los individuos tienen de no ser coartados en su libertad por

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 58, a. 6.

una persona privada y sin autoridad [1]). Por parte del *modo*, la ley debe ser justa, repartiendo proporcionalmente entre los súbditos las obligaciones de la ley. De lo contrario, sería inválida, pues la ley natural manda que la positiva se haga *conforme a la justicia distributiva*, según la cual las cargas deben dividirse proporcionalmente entre los sujetos a la ley [2]).

c) La ley positiva, finalmente, debe ser *posible física y moralmente*, es decir, no ordenar lo que los súbditos no pueden poner en práctica o, si lo pueden, sólo es con gravísimas y pesadas dificultades; porque la ley en ese caso no se dirigiría ya al bien común, y entonces sería inválida, según acabamos de ver. Cuando la ley positiva ordena algo físico o moralmente imposible, queda desvinculada, por eso mismo, del poder de obligar recibido de la ley natural.

Cualquiera de estas condiciones de que carezca la ley humana, la hace inválida y la despoja de toda fuerza obligatoria. Por de pronto, *siempre se podría*, en conciencia, no cumplirla. En el caso de ordenar ella algo *inmoral* (es decir, *contrario* a la ley natural), no sólo no hay obligación de cumplirla, sino que *se debe* resistir a ella. En los demás casos, aunque no haya obligación, se *puede*, con todo, ejecutar lo establecido, y, en ocasiones, habrá *accidentalmente* obligación de hacerlo para evitar mayores males que para sí mismo o para otros se pudiesen temer del no cumplimiento de la pretendida ley humana.

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 61, a. 1.
2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 61, a. 1.

CAPITULO VIII

LA OBLIGACION Y LA SANCION MORAL DE LA LEY NATURAL

I

LA OBLIGACIÓN

1. El efecto inmediato de la ley natural, y proporcionalmente también de la positiva, es el carácter de *obligación* con que se impone a la conciencia. Por la obligación, la ley se diferencia específicamente de todos los otros juicios de acción práctica, como la persuasión, el consejo, la conveniencia, etc. Como la ley, todos estos juicios son normas de acción; pero, a diferencia de ella, no *atan* la conciencia con el vínculo de la *obligación*.

El *hecho* de la obligación es tan evidente a la conciencia de todos, como los dictámenes mismos de la razón en que se formula la ley natural. Cuando la conciencia me dice: "¡No odies, no puedes odiar!", simultáneamente encuentro que ese juicio *me ata* moralmente, me *obliga* a no odiar. Semejante nota fundamental y característica con que la ley moral se presenta ante mí *engendra en mi conciencia el estar obligado, el deber hacer u omitir* éste o aquel acto.

Es tan evidente la experiencia inmediata de la obligación con que la ley se presenta a la conciencia personal, que ningún hombre

podía negarla y ningún filósofo se ha atrevido a hacerlo. Incluso quienes, como Nietzche y los existencialistas actuales (Sartre, sobre todo), niegan toda norma y, consiguientemente, toda obligación moral, dan testimonio del *hecho* de la existencia de la obligación en nuestra conciencia, cuando afirman que debemos sobreponernos o deshacernos de ella.

Sin embargo, cuando se trata de dar razón de ella, muchos han pretendido explicarla de tal modo, que no sólo la deforman, sino que *realmente* la suprimen. Si la obligación fuese lo que, verbigracia, el positivismo moral ha querido que ella fuese, no hubiera existido nunca en la conciencia humana.

Vamos a demostrar, pues, la realidad ontológica de la obligación, para luego describirla con los caracteres que implica, intentando, finalmente—conforme al fin buscado en este trabajo—, fundamentarla metafísicamente en la realidad que la causa.

2. La obligación nos es dada empírica e inmediatamente en nuestra conciencia como *objeto* de nuestra inteligencia en un acto de reflexión sobre sí misma. Como todo acto suyo está determinado por el ser objetivo, y como toda certeza está causada por la evidencia de la realidad (cfr. c. I, n. 2), también ésta, con que la inteligencia capta el carácter de la obligación de la ley moral, está provocada por la evidencia objetiva de semejante nota esencial de la ley. El que se trate de una experiencia de conciencia no modifica su condición objetiva, pues la inteligencia, no de otro modo que a las cosas externas, no la alcanza sino como *objeto*, como un hecho—aunque interno—distinto de su acto y en quien éste se apoya.

Hemos demostrado, además, que los dictámenes de la norma moral en nuestra razón no son sino la captación del último fin del hombre y de las cosas o, lo que es equivalente, de la naturaleza de los seres creados, del hombre sobre todo, que imponen a éste un determinado modo de obrar (cfr. c. VI, n. 6 y sigs.). Si, pues, esta norma se presenta a nuestra conciencia con el carácter de *obligatoria*, como ella también la obligación está derivada del *ser* de las

cosas. En realidad, la inteligencia humana que, incorporándose a sí intencionalmente el ser, recibe de él todas las *necesidades lógicas y objetivas*, también recibe de él las *exigencias* ontológicas, la norma moral que se impone como ley con el vínculo de la obligación. Como este *ser* de las cosas es la expresión y ejecución del último fin querido por el divino Hacedor (cfr. c. III, n. 4), síguese que la inteligencia, incorporándose a sí ese *ser* con sus *exigencias*, se apodera del fin de Dios, tal como El lo ha dispuesto. Por las exigencias naturales de las cosas y de su mismo ser sobre todo, Dios habla al hombre para comunicarle e imponerle obligatoriamente su ley eterna (cfr. c. VI, n. 6 y sigs.). Como todo el orden moral, también la obligación de que se reviste la ley moral en el seno de las conciencias viene del ser y, en última instancia, del Ser infinito de Dios.

3. Todos sabemos por nuestra experiencia interna lo que es la obligación. Preséntase ella ante nuestra conciencia como un vínculo moral que, ciñéndonos a un determinado modo de proceder, no nos quita, sin embargo, la libertad de poder obrar contra él, antes bien, la supone y se apoya en ella. Pero ¿qué clase de vínculo moral es éste? ¿Qué caracteres presenta?

Las respuestas más diversas han sido dadas a estas preguntas. De entre ellas, unas deforman y arruinan irremisiblemente el hecho de la obligación que tratan de explicar; otras, en cambio, van por el sendero de la verdad, aunque no todas llegan siempre hasta su término, hasta el desenvolvimiento de las notas que ella encierra y exige.

Dejamos de lado la respuesta de Nietzche, para quien las manifestaciones espirituales con todo el orden moral y la obligación, por consiguiente, deben ser superados en el superhombre por la vida. El hombre debe desentenderse de todos los problemas del espíritu (inteligencia y voluntad) y dedicarse simple y plenamente a vivir. Pero todo ataque a la vida espiritual humana—a la vida que nos diferencia y pone por encima de los demás seres sensibles—, a más de la enormidad que encierra, es contradictorio, puesto que

sólo es posible gracias a esa misma inteligencia y voluntad, a las que trata de destruir. Semejante contradicción, que Nietzche no dejó de ver, lo sumía en la angustia más desgarradora, y lo sumió, definitivamente, en la sombra de su propia locura. Otro tanto hay que pensar del existencialismo irracionalista de nuestro tiempo, del de Sartre principalmente, que envejece, por eso, casi tan rápidamente como nació y se difundió.

Tampoco merece gran consideración el positivismo moral, que, en la actualidad, ha sido desplazado casi enteramente del campo filosófico, gracias a las certeras críticas que se le han hecho desde los más diversos sectores. Prescindiendo de la contradicción esencial, inseparable del positivismo, encerrada en el rechazo de toda explicación metafísica, que sólo es posible en una actitud metafísica, por una terrible paradoja, este sistema, que quiere explicarlo todo por hechos irrecusables, no sólo no ha explicado la realidad de las cosas, sino que ha caído en las teorías más arbitrarias. Por lo que hace a nuestro tema, ha pretendido señalar el origen de la obligación moral de la conciencia, ya en las costumbres, ya en la utilidad de ciertas acciones, ya en la educación, ya en las leyes humanas, ya en la coacción del medio social, etc. Nadie discute la influencia de todos estos factores en la conducta humana, pero también resulta claro que la obligación es algo muy distinto del efecto de todos estos influjos. Toda conciencia humana ve muy bien que el vínculo de la obligación moral nada tiene que ver con esas ataduras morales invocadas por el positivismo, y que hasta puede darse, y de hecho se da en no pocas ocasiones, contra todas ellas. La ley moral me manda a veces obrar contra el proceder corriente y tradicional *malo* de los demás, me obliga a no someterme a ciertas leyes humanas *malas*, imponiéndome la necesidad de sacudir todos esos vínculos—cuando se oponen a ella—aun a costa de mi vida. El efecto de la obligación es algo muy distinto de las ataduras de la costumbre, de la moda, de la educación, etc, y anterior a todas ellas.

Y ello porque la obligación no es una *conveniencia*, una *utilidad*, un *hábito*, una *coacción* o *exigencia* de los demás hombres: la obligación en *una voz de mando*, un vínculo que me ata dentro de mí mismo, aun en actos puramente internos, incontrolables por la opinión, la ley humana, la moda, costumbres, etc., de los demás; *una ligadura que me ata moralmente de un modo absoluto y con la que yo me encuentro atado sin que yo mismo me la haya impuesto*. De este vínculo surge *el deber*. *El deber* no es sino el *efecto* que la obligación produce en mi conciencia. El deber, como la obligación que lo engendra, afecta precisamente a *mis* actos, a los que tengo en mi poder, a los que dependen de mi libertad. Vincula, ante todo y directamente, los actos internos de mi voluntad, y sólo indirectamente los demás, internos o externos, dependientes de ella. La obligación con el deber que Dios comunica al hombre con su ley, a través de la ordenación final de las cosas, y que éste llega a captar por el conocimiento del fin y naturaleza de la realidad, de la suya ante todo, no aparece, sin embargo, en la conciencia como un vínculo que la realidad creada, externa o interna a él le imponga, sino como una atadura que frente a ella experimenta en su conciencia, pero como venida de otra parte. El hombre experimenta la obligación moral en sus actos y acciones que se refieren a sí mismo y a las personas con quienes convive, pero como algo que no viene de sí mismo ni de los demás.

La obligación del deber es muchas veces (no siempre) una exigencia de los demás, e implica también, y en todo caso, una exigencia de mi propia dignidad humana. Su infracción se presenta como una desviación de mi perfección espiritual, como una caída de mi plano específico y, consiguientemente, como una deslealtad conmigo mismo, que me llena de vergüenza, confusión y remordimiento, por haber sido infiel a los propios principios que sustento y quiero cumplidos por todos, y sin los cuales nuestra vida dejaría de ser espiritual y humana. Pero todo esto, que es verdad y que la escuela ética fenomenológica describe admirablemente [1], no

1) Ver la obra citada de N. HARTMANN.

llega a la raíz misma ni a la esencia de la obligación. En primer lugar, conviene advertir que el hecho de la exigencia de los demás y de mí mismo (de mis pasiones, por ejemplo) no se presenta por eso solo como obligatorio y engendrando un deber. Más todavía: en ocasiones, puede que *deba* yo oponerme a ella. Pero aun en exigencias que lo implican, el deber se presenta como un carácter imperativo que *yo recibo* para con ellas. En una palabra: estas exigencias no son obligación por ser exigencias, sino que, cuando son específicas, llegan a implicar una obligación que les viene de más hondo y que me impone el hacer caso de ellas como un *deber*. En efecto: la obligación se me presenta como el carácter *impositivo, absoluto, infranqueable* en todo caso, que acompaña a la ley moral.

La ley moral se experimenta como un "imperativo categórico", como bien lo ha visto *Kant* [1]). Sólo que el filósofo de Königsberg, a más de vaciarla de contenido reduciéndola a una forma pura que se aplica y comunica su carácter de deber a cada máxima o norma de conducta, destruye lógicamente este imperativo categórico al derivarlo de la pura voluntad humana. No sólo el formalismo de la ley moral es lo que hace *estéril* la ética de Kant, como se lo achaca Scheler [2]); es, sobre todo, este origen puramente humano que asigna a la ley y a la obligación lo que *invalida* irremisiblemente la *obligación* y el *deber*, tal cual nos lo revela la experiencia de la conciencia. La ley moral es algo que el hombre experimenta siempre como una norma con contenido y como algo que le *ata independientemente de su voluntad*. No es algo que él *decreta* o *decide* hacer o imponerse. Es un vínculo con que él *se encuentra* atado constantemente, por más que quiera evadirse de él. Podrá, en ocasiones, buscar medios de deshacerse de la ley que le impone deberes determinados; acaso podrá aturdirse perdiéndola de vista momentáneamente y, a las veces, hasta engañarse a sí mismo de su existencia o alcance; pero, por más que intente liberarse de ella, allí estará la ley, ya cercándole constantemente con los lazos irrompibles de la obligación, ya reprendiéndole por haberla transgredido. Acallada su voz de mando en un momento de pasión, bien pronto, recobrada la calma, vuelve a dejarse oír en lo más íntimo del alma junto con el reproche de haberle sido infiel. Semejante imposición del imperativo moral no puede venir de la propia voluntad, que, *quiéralo o no*, se encuentra *sujeta* a él. Una ley que no tuviese otra fuente de obligación que la propia voluntad carecería de fuerza *obligatoria* e, *ipso facto*, dejaría de ser ley. La propia voluntad, en efecto, no es superior a sí misma; no *puede* imponerse *por sí sola* un vínculo que la ate moralmente de un modo absoluto sin posibilidad de desembarazarse de él. El *efecto* de la obligación sería *mayor* que el que es capaz de infundirle la *causa*: la propia voluntad. Cuantas veces la voluntad se impone un propósito al amargen de la ley moral, queda libre para retractarlo. En cambio, en la ley moral no sucede así. La voluntad no es dueña de aceptarla o no. Si ella fuese autora de la ley moral, como legislador podría dispensarse de ésta y aun abrogarla enteramente con su obligación cuantas veces quisiera. Por lo demás, la conciencia, lejos de atestiguarnos ser nosotros mismos quienes nos imponemos esta obligación, nos afirma todo lo contrario: nuestra voluntad recibe y es atada moralmente por la obligación de la ley.

En cuanto a nuestra inteligencia que la formula, también ella se manifiesta como expresando una ley y obligación que no hace sino captar y formular, pero en manera alguna crear. Los dictámenes de la razón práctica, que dictan a la voluntad la norma moral de su conducta, se revelan como el intermediario de un superior que por ellos nos intima obligatoriamente su ley. Y a la verdad, semejante testimonio de nuestra conciencia, de nuestra inteligencia práctica, no de otro modo que en el caso anterior de la voluntad, está corroborado por un elemental raciocinio: la inteligencia tampoco es superior a la voluntad como para imponerle una obligación de carácter absoluto e irrecusable, fuera de que, como

1) *Crítica de la razón práctica*, edición francesa, cap. I, pág. 50 y sgs.

2) Ver toda la primera parte de su citada obra: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

pura inteligencia, independientemente de la voluntad, puede orientar, mostrar la norma, pero no imperar, y aun su misma vida propia está toda ella condicionada por la inteligibilidad del ser trascendente.

La inteligencia se nos manifiesta en la conciencia imponiéndonos la ley como una exigencia ontológica de un *orden establecido*, que ella no hace sino comprender y expresar.

Es por el *ser* por donde se introduce la ley en la razón humana; pero por el ser y sus exigencias de fin o bien, de que él mismo, a su vez, viene cargado, evidentemente por una Voluntad superior, única capaz de obligarnos. Porque, como en el caso de la inteligencia y de la voluntad, también en el de los demás seres, de los hombres especialmente, no sólo la conciencia, sino la razón nos hace ver que nuestra obligación para con ellos, que deducimos de sus exigencias finales, no nos *vienen* de su naturaleza en sí misma considerada; no puede provenir de ellos solamente, porque todos esos seres no son superiores a nosotros mismos, y hay, por ende, siempre desproporción entre el hecho de la obligación y la causa que se le pretende asignar.

La fuente del vínculo absoluto e irrecusable de la obligación y del deber, que precisamente constituyen y elevan a categoría de ley a la norma moral, no puede tener su origen en la propia persona que la experimenta ni en los demás seres que la rodean, *subordinados* (irracionales) o *coordinados* (racionales), pero nunca por sí solos *superiores* a ella. El testimonio de la conciencia y la razón nos aseguran de consuno que la ley con la obligación y, consiguientemente, el deber han de tener su origen en un orden superior al nuestro, en un Ser capaz de llegar a ligarnos moralmente con los dictados de la razón práctica, que nos comunica *hablándonos* con el *lenguaje* del ser y *exigencias* finales *ontológicas* de los seres naturales, del nuestro propio sobre todo.

4. Ahora bien: ¿quién, sino Dios, puede ser este Legislador supremo capaz de atar indisolublemente nuestras conciencias con el vínculo de la obligación y del deber? El carácter absoluto, inca-

paz de ser dispensado por ninguna autoridad humana; la intimación en lo más recóndito de nuestra conciencia de la ejecución o abstención tanto de actos internos como externos; el continuo renacer en la conciencia frente a cualquier nueva situación; todas estas notas de la obligación que hemos visto son objetivas, derivadas del ser como la ley a que acompañan, sólo pueden provenir de un Ser supremo al hombre, en cuyas manos está nuestra naturaleza y la de los demás seres, por cuyo *lenguaje ontológico* nos comunica sus disposiciones. Este Ser no puede ser otro que Dios.

De este modo, por un razonamiento *a posteriori*, partiendo del análisis de los actos de nuestra conciencia, llegamos a Dios como Autor del vínculo moral con que nos ata la ley: la obligación. Y a la verdad, a esta conclusión habíamos llegado ya antes a propósito de la ley natural (cfr. c. VII, n. 6, 8 y sigs.). Vimos en ese lugar cómo en un movimiento discursivo, ya *a posteriori*, ya *a priori*, Dios ha de elevar la norma moral a la categoría de ley con un acto de imperio de su divina voluntad e inteligencia. Pero ¿qué es lo que hace que la norma moral—derivada del orden final de las cosas—llegue a constituirse en ley, sino el carácter de *obligatoriedad*, de *necesidad* o de imposibilidad moral de obrar de otro modo, del *deber* con que aquélla se nos impone? Al hablar aquí de la obligación, no hemos hecho sino llegar por un camino *a posteriori* a la explicitación del carácter esencial de la ley: la imposición absoluta, la obligación con que ella se presenta y comunica a la conciencia.

Por la norma moral, derivada de su propio último fin y del de las cosas, el hombre ve el sendero recto de su libre voluntad trazado por Dios para el logro de su gloria y de nuestra perfección; pero ese orden leído en las entrañas ontológicas mismas de la propia y ajena naturaleza y dirigido a nuestra voluntad libre por los dictámenes de nuestra razón práctica, aparece, a la vez como, imposición irrecusable, que nos ata con la *necesidad moral*, por el imperio de la Voluntad divina, que lo convierte en ley. Simultáneamente y superestructurada sobre la norma, la ley aparece de

este modo en nuestra conciencia con los lazos moralmente irrompibles de la obligación: la norma es ley moral, se impone *necesaria u obligatoriamente* a la conciencia (cfr. c. VII, n. 6). La obligación es, pues, una *exigencia* divina comunicada a mi conciencia a través del ser de mi naturaleza y de la de los demás; y la exigencia de estos seres no es originaria, es la comunicación ontológica de aquella primera y radical exigencia e imposición divina que la constituye (cfr. c. III, n. 3 y sigs.), que se revela en la conciencia en forma de *necesidad moral absoluta*.

Por eso, toda moral autónoma que desvincula la obligación de la voluntad divina (en la cual cae el mismo escolástico Vázquez [1]), al derivar la *obligación* de sólo la conformidad o disconformidad con la naturaleza humana) *no puede dar razón del carácter de necesidad absoluta de tal obligación ni resistir a esta crítica: ¿Por qué debo seguir esta norma moral?*

5. La obligación, con sus caracteres propios (absoluta, irrecusable, in-dispensable, inacallable, etc.), tal como nos la revela la *experiencia* interna, queda así explicada convenientemente en cuanto a su *causa eficiente:* tiene su origen en el imperio de la ley eterna, en Dios. Pero la causa eficiente, como la final, explica una esencia tan sólo *extrínsecamente*. Ella produce una esencia, los constitutivos intrínsecos que determinan el ser en cuestión. Esta *esencia intrínseca* se esclarece, pues, con la determinación de su *forma*, producida por la causa eficiente y que es aquello que define su ser. ¿Cuál es esta *forma* de la obligación o en qué consiste formalmente la obligación?

Todos los escolásticos admiten 1) el hecho de la obligación y 2) como derivado de la voluntad divina. Pero no todos se expresan del mismo modo al explicarla formalmente, al determinar cómo se deriva de Dios. Porque 1) algunos (muy pocos y, en general, los de menor significación) colocan la obligación en la necesidad establecida por Dios de hacer u omitir tal acción para obtener

1) Cfr. I-II, disp. 150, cap. 2.

nuestro *último fin*, considerado *subjetivamente*, es decir, *nuestra* felicidad como goce [*la obligación es nexo necesario entre la acción moral y la consecución o pérdida de la beatitud* [1])]; 2) otros [los más destacados entre los antiguos, como el mismo Santo Tomás, y casi todos los modernos, como Schiffini, Donat y Cathrein [2])] la ven en la necesidad, también establecida por Dios, entre la ejecución de la acción mandada u omisión de la prohibida y Dios como objeto o *fin* último *objetivo* de nuestra naturaleza, y que Cathrein en el lugar citado formula así: la obligación es "*la necesidad conocida de ejecutar u omitir la acción para evitar la displicencia y ofensa de Dios*" *(la obligación es el nexo entre la acción moral y Dios, Bien infinito y fin objetivo último del hombre)*.

Esta segunda sentencia es la que verdaderamente explica en qué consiste la obligación *formalmente* tal. Veámoslo brevemente.

Dios, como Creador y Gobernador del mundo, debe conducir a sus creaturas eficazmente, es decir, *necesariamente*, a la observancia del orden final por El establecido, con el cual logran simultáneamente su perfeccionamiento ontológico y la gloria divina. Esta necesidad varía de acuerdo a la naturaleza de las creaturas, según ya lo hemos expuesto (c. III, n. 18; c. VI, n. 1, y c. VII, n. 5). Es *física* en los irracionales, que, carentes de razón, sólo pueden ser dirigidos a su fin por leyes necesarias impresas en su naturaleza, por una *necesidad subjetiva e intrínseca;* y *moral* en el hombre, quien, dotado de inteligencia y voluntad, que sólo se determina por un fin o bien conocido, no puede ser conducido a la observancia del orden final y a su último fin sino por una necesidad objetiva o extrínseca (por vía de conocimiento) *derivada de un fin*. El ser creado libre sólo puede ser *necesitado* moralmente, sin perder su libertad, en cuanto conoce que una acción es *indispensable* para lograr un determinado fin. Ahora bien: si la obli-

1) Así, entre otros, Gredt, *op. cit.*, t. II, n. 942 y sgs.
2) Cfr. *Philosophia moralis*, editio 15.ª, n. 216.

gación de la ley natural se presenta a mi conciencia como una necesidad absoluta y categórica, hasta tal punto, que deba yo preferir el cumplimiento de la ley a todo bien temporal, incluso a la misma vida, es evidente que aquel fin, para cuya consecución es necesaria la custodia del orden moral, no puede ser un bien finito, sino el Bien infinito, Dios como fin último del hombre. Sólo el fin definitivo, el Bien infinito al que necesariamente aspira el hombre (cfr. c. IV, n. 3) puede determinar una necesidad moral tan absoluta como la obligación.

Pero acabamos de decir [y lo hemos expuesto largamente más arriba (c. III, n. 10)] que el último fin del hombre puede tomarse en dos sentidos: *objetiva* o *subjetivamente*, según se considere el *objeto* mismo que lo constituye, Dios, Bien infinito digno de todo amor y alabanza, es decir, de toda gloria formal; o la felicidad o plenitud humana con el goce consiguiente que resulta de la consecución de ese objeto. Ahora bien: la obligación no puede consistir formalmente en el nexo necesario entre la custodia del orden debido y el logro de nuestro fin como felicidad nuestra, como goce; porque semejante nexo constituye más bien la *sanción* con que Dios nos amenaza o castiga, respectivamente, antes o después de que quebrantemos ese orden para urgir la obligación, y, por consiguiente, anteriormente a él ya *supone constituída la obligación*. Además, en esta opinión, el pecado no sería formalmente ofensa de Dios, sino sólo desprecio y abandono de nuestra felicidad. Y no se ve entonces por qué el hombre, aunque cometa una sinrazón o locura, no pueda abandonar ese su bien subjetivo; por qué esté *obligado* a procurárselo, y, consiguientemente, tampoco se ve claro el carácter absoluto de la obligación y del deber.

El fin último que engendra la obligación de la custodia del orden final sólo puede ser Dios como fin último *objetivo* del hombre, al que se opone y ofende la acción moralmente mala. Sabemos que Dios, Bien infinito, fin último nuestro y, como tal, digno en sí mismo de infinito amor, reverencia y sumisión, quiere y nos exige con voluntad seria y absoluta la custodia del recto orden

(cfr. c. VII), de modo que la transgresión *desagrada positivamente* y, por ende, *se opone y ofende* a la Voluntad divina, al *Bien infinito* (y es, por ende, un *mal infinito)*, y nos separa de nuestro último Fin, de nuestro supremo e infinito Bien, aunque no pensemos que ella arruina radicalmente nuestra felicidad. A medida que crece el bien específicamente humano, para cuya consecución es necesario mi acto, si éste es omitido, me privo y me opongo a un bien y perfección debida a mi naturaleza, y, consiguientemente, como la privación del bien es un mal, *obro mal* en la medida del que libremente me despojo. Con el aumento del bien, el vínculo va siendo mayor, y mayor también la necesidad del acto y la responsabilidad de no omitirlo para no privarme de tamaña perfección. Por eso, frente al Bien infinito quedo absoluta y necesariamente atado, y una acción puesta en su oposición, contra la voluntad de Dios, me priva de todo bien, me deja en la miseria más radical, despojado de toda perfección humana: incurro con ella en el *mal infinito, en el pecado*. La privación y oposición del Bien infinito es lo que me empuja con necesidad moral absoluta a la ejecución (u omisión) del acto necesario para evitar semejante mal, total, sin límites. Eso es la obligación: *el vínculo que me ata a obrar de un determinado modo para no incurrir en la oposición y ofensa del Bien infinito y supremo Bien o Fin mío*. En las necesidades condicionadas, la relación es entre un acto y un *determinado* bien que deja abierta siempre la posibilidad de adquirir *otro* bien; pero en la obligación la necesidad deja de ser condicional y se convierte en absoluta, porque la relación necesaria entre el acto y el bien deja de ser con *un* bien y se *convierte en relación necesaria entre el acto y el bien en sí o infinito*. El hombre que falta sabe que su acto no es un mal, sino *el Mal*, como que se opone *no a un bien, sino al Bien*. Este es el verdadero mal del hombre, su mal específico: el mal moral, el pecado. Y comoquiera que el Bien infinito es, por su mismo concepto, *personal*, síguese que el pecado es la oposición, la *ofensa a la divina Voluntad*, y la obligación es, por ende, el vínculo necesario entre el acto humano y la Voluntad in-

finita de Dios. La obligación, en una palabra, es la conocida relación necesaria que media entre un acto y la ofensa y oposición con el Bien infinito o Voluntad divina [1]). *La obligación puede ser definida como la conocida necesidad de ejecutar o abstenerse de una acción para evitar la oposición, la displicencia y ofensa de Dios, el Bien infinito.*

La obligación será grave o leve según la necesidad de la acción sea para no oponerse y ofender formalmente a Dios, Bien infinito, incurriendo en su enemistad, o sólo para evitarle una displicencia que no nos separa de El y no nos hace perderlo.

El quebrantamiento del orden final por parte del hombre encierra, pues, además *a)* de un *desorden* moral o libre introducido en su naturaleza y en la de las demás creaturas, b) *una transgresión* de la ley divina que le manda la custodia de ese orden y *c)* una oposición al Bien infinito, una *ofensa* contra Dios, cuya Voluntad absoluta, con que ordena por medio de la ley, es pasada por alto y despreciada (implícitamente al menos). En la lesión del orden mandado por la ley divina y en el desprecio del bien en sí y *Voluntad* divina están los constitutivos del pecado. De este doble aspecto del mal moral surge en Dios una razón o derecho a *odiar al hombre* como a su enemigo que le ha ofendido y una razón o derecho *a castigarle* como a violador de la ley divina; a los cuales, como efectos correlativos suyos, responden en el hombre, respectivamente, un reato de *culpa* y un reato de *pena*.

Otra vez en la base de la obligación encontramos (como el fundamento ontológico que es de todo el orden moral) la ordenación final de las cosas a Dios como a su último fin. Ese orden es necesariamente querido por Dios e imperado a los hombres por su ley divina, que éstos deben acatar y obedecer, *a)* so pena de ofenderle y apartarse de El y *b)* so pena de incurrir en los castigos con que nos amenaza. *Esta necesidad de observar el orden final mandado por la ley divina para no apartarnos y oponernos a Dios, nuestro último fin y Bien infinito por la ofensa que le hacemos, constituye la obligación formalmente tal.* En términos metafísicos, la obligación es la necesidad absoluta de cumplir con la norma-ley moral para no oponernos al objeto que con su ser nos otorga nuestra plenitud y perfección suprema. La segunda amenaza de Dios contra el transgresor de ese orden establecido obligatoriamente por su ley es la sanción, el castigo con que Dios quiere sostener la obligación de cumplir su ley y, por ende, posterior y consiguiente a ésta.

1) Cathrein, *op. cit.*, n. 216.

6. Con la doctrina expuesta se confirma una vez más todavía el absurdo de una obligación en una moral autónoma, sea en el sentido kantiano, sea en el sentido de la escuela empirista, sea en cualquier otro sentido. Porque a más de que—según hemos visto poco antes (n. 3)—ninguna de ellas explica de hecho el carácter absoluto y necesitante de la obligación, toda moral autónoma, cualquiera sea el matiz de su autonomía, es *radicalmente incapaz* de explicarlo. La obligación, lejos de quitar, supone la libertad psicológica indispensable para el dominio y responsabilidad del acto. No puede constituir sino un *vínculo moral*, que ata a la voluntad por la vía de la inteligencia mediante el *objeto o bien* que le presenta. No hay otro camino. Ahora bien: para que la voluntad quede *moralmente atada* sin resquicio alguno por donde poder *moralmente* evadirse, para que esté *obligada* y no sólo persuadida, es menester que se vea en la alternativa ineludible de elegir entre la posición u omisión de un *determinado acto* y la pérdida y ofensa del Bien infinito. Porque mientras esta elección sea entre *el acto y un bien finito*, la voluntad no queda atada con un vínculo absoluto, puede aún obtener otros bienes y, sobre todo, el Bien infinito. Sólo cuando la elección se presenta como la terrible alternativa *entre la posición u omisión de un determinado acto y la totalidad agotante de su objeto, el Bien en sí*, la atadura no tiene evasión posible en el plano moral. Semejante vínculo sostenido en el Bien infinito *no puede nacer del hombre*, ser y bien esencialmente finito, ha de provenir de la trascendencia del Ser divino. Aun el goce de su beati-

tud, que—como recibido en el hombre, sujeto limitado—es finito, no basta para constituirlo. La obligación radica esencialmente, por uno de sus extremos—el de su origen precisamente—, en Dios trascendente al hombre.

De este modo queda patente el carácter ontológico de la obligación. Una vez más el orden moral se nos manifiesta surgiendo de las entrañas mismas del ser, del Ser divino en postrera instancia, mostrando su basamento metafísico.

La moral natural (y aun la sobrenatural revelada) es, pues, esencialmente *heterónoma*, en el sentido de que recibe la obligación del Bien divino, pero en manera alguna en el que a veces la entienden, para combatirla, los "*autonomistas*", de que el bien y el carácter moral del orden natural sea algo *arbitrario y libremente* establecido por Dios, y que una cosa pueda ser buena o mala según lo determine y quiera, y no según convenga o se oponga intrínsecamente a nuestra naturaleza específica. Ya hemos visto, hablando de la inmutabilidad de la ley natural (c. VII, n. 14), cómo el Creador, supuesta la creación del hombre, *necesariamente* ha debido prohibirle el mal intrínseco (el desorden de la ordenación final, o lo que es lo mismo, de la naturaleza) y mandarle el bien intrínseco, necesario a la consecución del último fin. Se ve entonces cómo lo mandado *necesariamente* por Dios es nuestro verdadero bien [1]), lo que conduciéndonos a nuestro fin último nos lleva a nuestra felicidad y plenitud humana; y cómo lo que nos prohibe es lo que, desviándonos de nuestro último fin, impide, por eso mismo, nuestro desarrollo ontológico armónico y jerarquizado, único verdaderamente *humano*.

En el fondo de toda esta moral autónoma hay una inconfesada nota de *orgullo*: el hombre que, usurpando los derechos divinos, quiere hacerse Dios y darse a sí mismo su propia ley, posición ética que, en el caso del criticismo kantiano y del idealismo siguiente, se deriva del trascendentalismo panteísta; y otra de *laxitud moral*,

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 92, a. 1.

que pretende librar la conciencia de un vínculo absoluto del que el hombre no puede dispensarse. Pero es inútil que el hombre quiera levantarse sobre sí mismo: no es y nunca será Dios, y una moral autónoma carece, por eso mismo, de consistencia y no explica el carácter absoluto y categórico de la obligación.

II

LA SANCIÓN MORAL

7. Algo queda dicho ya de la sanción en el análisis que acabamos de hacer del concepto de obligación. Vamos a determinar ahora con más precisión su contenido, su fin y su necesidad.

La sanción puede tomarse en sentido activo o pasivo. En el primero, es el decreto del Legislador que establece premios para la observancia de la ley y castigo para su transgresión. En la segunda acepción, la sanción es el mismo premio o castigo establecido. Este es el significado de sanción formalmente tal.

La sanción tiene un doble fin primario interno, impuesto—en el caso de la ley natural moral—por distintos atributos divinos.

a) Primeramente, la sanción intenta la retribución debida, sea como *premio al mérito* de la observancia de la ley, sea como *castigo al demérito* de la transgresión de la misma. La sanción tiene, pues, un *fin de justicia*. En el caso de la ley natural, promulgación de la ley eterna de Dios, es la *Justicia divina* quien exige la sanción. "De las cosas naturales a las cosas humanas se deriva —dice Santo Tomás—que aquello que surge contra algo, reciba de éste un daño [...]. De aquí el que esto suceda también entre los hombres por inclinación natural, que cada uno abata a quien se levanta contra él [...]. Ahora bien: siendo el pecado un acto desordenado, es evidente que quienquiera que peca obra contra un

orden; y por ello se sigue que sea abatido por el mismo orden, el cual abatimiento constituye la pena" [1]).

b) Pero en segundo lugar, el decreto de la sanción procede de la voluntad del legislador con el fin de urgir el cumplimiento de la ley, incitando la voluntad a su cumplimiento con la promesa del premio y la amenaza del castigo. Como dirigida a este segundo fin, la sanción de la ley está exigida y determinada por la sabiduría del legislador y, en el caso de la ley natural, por la *Sabiduría divina.*

Nótese, sin embargo, cómo estos dos fines primarios de la sanción no se obtienen del mismo modo, pues mientras el primero se logra con la ejecución de la sanción misma *(in actu secundo)*, el otro se alcanza con la amenaza o promesa de la misma *(in actu primo)*, la sanción opera antes de su ejecución y, tratándose del castigo, no llega a la ejecución precisamente cuando alcanza su fin.

La sanción como pena, en acto segundo, tiene, además, un fin secundario, a las veces extrínseco al sujeto mismo a quien se aplica: un fin *medicinal*, dirigido ya a la enmienda del culpable (una pena temporal), ya a la enmienda o prevención de otros (vgr.: la pena de muerte en la ley humana o la pena eterna en la ley divina no es medicinal para el reo, sino para los demás).

La ética autónoma y laica, a más de rechazar toda ley de Dios (heterónoma), tachando de "interesada" toda moral sostenida por una sanción divina, sólo admite una sanción inmanente (paz o intranquilidad del espíritu, o las buenas o malas consecuencias temporales del acto, etc.). No negamos que sea más perfecto y generoso obrar el bien por el bien mismo o, mejor todavía, por amor del Bien en sí, de Dios, ni tampoco que ya en este mundo se dé una sanción de la ley natural en los efectos citados del acto moral; lo que sostenemos es que la sanción es necesaria para el sostén del orden moral; y que la inmanente y terrena es *insuficiente*, y reclamamos, como exigida por este orden moral, una sanción perfecta, sólo alcanzable en la otra vida. (Esta exigencia de la justicia de una sanción perfecta del orden moral, observado o quebrantado, es ya de por sí un argumento de la inmortalidad del alma.)

1) *S. Theol.*, I-II, q. 87, a. 1.

Que sea *necesaria* la sanción para la custodia del orden moral lo demostraremos en el número siguiente. Que sea *insuficiente* la asignada por la ética autónoma es evidente. En efecto, para que una sanción pueda llamarse perfecta no basta que premie y castigue; debe premiar y castigar de tal modo, que pueda lograr plenamente los fines primarios, antes expuestos, para los que ha sido establecida. Si sólo consigue esos fines imperfectamente, es sanción, pero imperfecta.

Ahora bien: es innegable que a la observancia del orden moral establecido por la ley natural suelen seguirle como consecuencias intrínsecas la paz, la alegría, el aprecio y amor de parte de los demás, la salud del cuerpo, etc., así como, por el contrario, el remordimiento, el odio de los otros, el quebrantamiento de la fortuna, etcétera, suelen ir aparejadas de sí al quebrantamiento del orden moral.

Por consiguiente, ya en la presente vida hay alguna sanción de la ley natural. Estamos conformes en esto con los "autonomistas". Sin embargo, semejante recompensa o castigo no es suficiente para obtener los fines a que está destinada; es imperfecta, porque muchos de los bienes enumerados sobrevienen también a los transgresores de la ley natural, y los buenos tampoco siempre los obtienen y, a las veces, hasta están sometidos a los mismos males que aquéllos. Más aún: el cumplimiento del deber impone mortificaciones sin cuento y a veces sacrificios heroicos y de toda la vida, de los cuales están exentos los malos. Además, no hay que olvidar que Dios se vale del dolor para probar y ejercitar en la virtud a las almas que ama, precisamente porque las ama; todo lo cual implica que se reserva el premio para la vida inmortal, así como también el castigo de los malos, a quienes, viceversa, no castiga como me-

recen en este mundo y, a las veces, hasta premia por ciertos actos buenos que no podrá recompensar después.

La diferencia que hay entre los bienes y males que soportan el hombre bueno y el malo reside en que, generalmente, al primero los bienes le sobrevienen como *premio*; y los males, como *prueba*, mientras que para el segundo los males son *castigo* y los bienes no siempre le son *premio*. Pero esta diferencia puramente interior no basta en manera alguna para constituir una sanción perfecta, ni guarda siempre esta proporción con los actos morales que la determinan.

8. *La Justicia de Dios* exige, pues, que en la otra vida se realice una perfecta sanción que no se encuentra en ésta. Dios, en efecto, como supremo y justísimo Gobernador del mundo, debe establecer la debida retribución en la otra vida tanto para los que observan como para los que quebrantan su santa ley. De otra suerte, sufriría la justicia, ya que el mal, sin penas y a veces hasta acompañado del bienestar de este mundo, carecería de castigo, mientras el bien, casi siempre rodeado aquí de sufrimientos y desprovisto muchas veces de toda retribución y siempre de la proporcional, estaría privado de la debida recompensa.

La Sabiduría de Dios también exige esta sanción justa y perfecta de la otra vida. En efecto: como sabio Rector de los hombres, debe dar a éstos el medio eficaz para el cumplimiento de su divina ley, medio que no existiría sin la perfecta sanción del orden moral. Y a la verdad, de no ser así, muchos hombres, en ciertas situaciones y tentaciones difíciles no llegarían a contenerse del mal con sólo saberse obligados a ello; si simultáneamente no conociesen también la pena y el premio con que, respectivamente, van aparejadas la transgresión y el cumplimiento de la ley.

" El testimonio de nuestra conciencia refuerza la verdad que acabamos de poner en claro. Junto con el *remordimiento* del pecado cometido surge en ella el *temor* de una sanción punitiva, que muchas veces sólo puede referirse a la sanción ultraterrena, puesto que se trata de pecados ocultos y aun puramente internos.

También el testimonio de todos los pueblos manifiesta la evidencia de esta verdad de orden natural. "La mayor parte de las gentes sostienen alguna retribución futura y la separación de los buenos y malos después de la muerte. Los pueblos más primitivos, casi sin excepción, tienen suficientemente una clara idea de la diversa suerte de los buenos y malos en la vida futura" [1].

9. Queda asentado antes (c. II, n. 10) ser la beatitud el último fin interno del hombre que debe obtener después de la muerte, de no mediar entonces impedimento alguno, es decir, de encontrarse en ese momento orientado hacia ella (cfr. c. III, n. 19). Ahora bien: esa felicidad se le deberá dar como premio o quitar como castigo. En efecto: acabamos de ver que la Justicia y la Sabiduría divinas exigen una sanción perfecta para buenos y malos, y, por ende, una retribución proporcionada a los buenos por el cumplimiento de su ley. Pero una tal retribución proporcionada a la naturaleza humana no puede ser otra más que la felicidad, sin la cual nada puede satisfacerle plenamente. Del mismo modo, la sanción proporcionada con que Dios, sabio y justo Guardián del orden moral, castigará en la otra vida a los que en la presente no quisieron observar su ley, incluye la pérdida de su felicidad. Y en verdad, la beatitud, por su concepto mismo, es incompatible con cualquier género de mal. Sea, pues, cual fuere la sanción punitiva de la otra vida, lo cierto es que, encerrando esencialmente un mal, implica la pérdida de la felicidad.

Esta donación o privación de la beatitud como sanción perfecta para los buenos y malos debe ser eterna. Dios no puede permitir que la creatura racional pueda fluctuar constantemente y aun frustrar para siempre el último fin que El le ha asignado (cfr. c. III, n. 19). De otra suerte, Dios podría verse privado de la consecución del último fin que se propuso al crearla, lo cual cede en detrimento de su Sabiduría y Poder divinos.

Para impedir, por una parte, que el hombre pueda frustrar per-

1) Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstsein*, t. III, pág. 577.

petuamente el último fin de Dios, y supuesta, por otra, la libertad con que el Creador quiere que la creatura racional a El se encamine, Dios ha debido determinar un plazo (que dijimos más arriba [c. III, n. 19] no ser otro que el de la vida presente), dentro del cual el hombre pueda y deba libremente ordenarse hacia su Bien y felicidad suprema, pasado el cual con la muerte, si se encuentra ordenado hacia El, sea conducido a la posesión de su fin, a la plenitud de su perfección y gloria formal divina, en una palabra: a su felicidad; al par que si se halla apartado de El, sea obligado, en castigo, a permanecer en ese alejamiento del Bien, de quien libremente se apartó cuando no debió, y a glorificar de este modo objetivamente la divina Justicia con el sufrimiento de la pena impuesta a sus pecados y a su enemistad con Dios.

Por lo demás, según lo dejamos asentado más arriba (c. III, n. 20 bis); de acuerdo a un profundo análisis psicológico de Santo Tomás, la voluntad queda *naturalmente* fijada en el bien o en el mal para siempre, sin poder de sí misma mudar de fin. La felicidad o el castigo eterno es una consecuencia exigida por la naturaleza misma del alma separada del cuerpo.

Que la felicidad de los buenos debe ser eterna, es evidente: sólo siendo eterna puede ser felicidad, pues, de lo contrario, el solo temor o inseguridad de perderla, una vez conseguida, acabaría con su existencia.

En cuanto a que la pena deba ser eterna, a más de la razón dada, pueden señalarse otras. Sólo siendo eterna la pena puede ser perfecta la sanción, pues sólo así puede ser incitación y freno suficiente para la voluntad, para que con su temor se abstenga del pecado, sobre todo en momentos de debilidad e indecisión de la voluntad ante solicitaciones vehementes del mal. Además, siendo el pecado una ofensa infinita por razón de la persona de Dios contra quien se dirige, cuya voluntad es transgredida y despreciada, el hombre se hace acreedor a una pena infinita, que, no pudiéndola sobrellevar en *intensidad* por su esencial limitación de creatura, la ha de recibir en infinita *extensión* de tiempo, por toda

la eternidad. He aquí cómo se expresa Santo Tomás: "Siendo Dios infinitamente grande, la injuria contra El cometida es, en cierto modo, infinita. Por lo cual se le debe al pecado una pena de algún modo infinita. Pero la pena no puede ser intensivamente infinita, porque nada creado puede ser infinito. Luego no queda sino que al pecado mortal se le deba una pena infinita en duración" [1].

Como el hombre al pecar, advierte el mismo Santo Tomás, *se aparta* de su verdadero último fin y se adhiere a la creatura, convirtiendo lo que es medio en fin, es conveniente y justo que el hombre reciba una doble sanción por la que sea castigado en este doble movimiento de desviación que encierra su pecado: pérdida para siempre de su último fin, de Dios (cuya posesión es su felicidad), de quien se apartó y a quien despreció por su desorden moral, y recepción del castigo por parte de la creatura, en la que indebidamente colocó su fin supremo [2]), *amando infinitamente lo finito,* para usar la exacta y profunda frase de *L'action,* de M. Blondel.

Las objeciones opuestas a esta doctrina se basan en un falso concepto del pecado cuando no en un puro sentimentalismo. El pecado—aun cuando el hombre no intente en él sino la satisfacción de su pasión y no la ofensa de Dios—encierra, sin embargo, esencialmente esa ofensa infinita, pues traspasa a sabiendas la ley y mandato divinos y se opone, según vimos, al Bien infinito (cfr. más arriba n. 5).

Mucho menos vale la razón sentimental de que esa sanción no coincide con la Bondad divina, *Dios no castiga con exceso, sino con justicia.* Dios no infiere la pena "por ella misma, como deleitándose en ella, sino por otra cosa, a saber, por el orden que quiere imponer a las creaturas, en lo cual está el bien del universo". Dios quiere e impone la pena llevado de su amor esencial al bien y a la justicia [3]). Por otra parte, necesaria como es para la defensa

1) *Comp. Theol.*, c. 183.
2) *Contra Gent.*, L. III, c. 145.
3) Cfr. *loc. cit.*, de S. Tomás.

del orden moral, según dijimos (cfr. n. 8). Dios no puede dejar de amar necesariamente esta sanción perfecta y exigir su observancia, precisamente en virtud de su santidad y amor al orden y al bien. En verdad, han observado algunos santos, la conclusión contraria a la que se objeta es la única verdadera y la que se desprende de la consideración de la pena eterna impuesta al pecado. No sólo no hay crueldad o injusticia, no sólo hay el cumplimiento de una exigencia de su divina Justicia y Santidad, sino que en el fondo de esta severísima y necesaria sanción encontramos la Bondad paternal de Dios, quien con la amenaza de su pérdida eterna nos compele de la manera más eficaz a su amor y a nuestra felicidad.

Tampoco tiene consistencia la objeción antes mencionada, a veces formulada contra nuestra tesis (y contra la doctrina correspondiente de la revelación cristiana, de que en esta moral el acto bueno no se hace por su bondad y el malo no se evita por su deformidad intrínseca, sino que se obra el bien por un fin de utilidad y se evita el mal por miedo del castigo. En primer lugar, ni la doctrina moral revelada cristiana ni la ética racional han pretendido jamás que obrar el bien y evitar el mal por el premio o el castigo sea el más perfecto ni el más noble de los motivos del acto moral. Quien así lo dijese demostraría o una ignorancia supina de esta moral o una refinada mala fe. Ahí están los santos para refutarlos con su doctrina y con su vida. Eficazmente responde a esta objeción el célebre y cristiano soneto anónimo de la mística española, atribuído a Santa Teresa e incorporado por M. Pelayo a las *Cien mejores poesías castellanas:* "No me mueve, mi Dios, para quererte..." Es evidente que es más perfecto el acto bueno cuando se hace por la honestidad misma del acto que cuando se hace en vista del premio. Y hay motivos más perfectos todavía del acto moral, sobre todo el de la divina caridad. Baste recordar que ha habido santos que decían hubiesen preferido su infelicidad eterna (el infierno del cristianismo) si con ella hubiesen podido amar más o hacer amar más a Dios. Y aunque semejante proposición es en sí

absurda, como lo vimos antes (cfr. c. III, n. 16), ya que Dios no puede ser plenamente glorificado por el conocimiento y amor de la creatura racional sin la felicidad de ésta en la posesión del bien infinito, sin embargo, ella pone de relieve una tal disposición de alma, que en la posesión del último fin y en el ejercicio de la virtud, como preparación a ella, busca antes la gloria de Dios, del Bien en sí, que su propia perfección y felicidad.

Pero aún queda por resolver directamente la objeción planteada: de sí no sólo es menos perfecto, sino positivamente malo o inmoral, como dicen algunos autores modernos (como D. Strauss, E. von Hartmann, etc.), obrar el bien y evitar el mal por conseguir el bien o evitar el castigo de la sanción. A lo que respondemos distinguiendo: Obrar el bien *nada más* que por el premio, y evitar el mal *nada más* que por miedo al castigo eterno, de manera que la disposición de la voluntad es tal, que obraría de otro modo de no existir esa sanción, claro que es malo. Es el temor *serviliter servilis* de que hablan los escolásticos, y que, lejos de ser bueno, es un pecado [1]). Pero el que la voluntad *se mueva* a hacer el bien (abrazándose a él) y a evitar el mal (odiándolo, sin conservarle afecto teniendo como motivo el premio y castigo eternos, no sólo no es malo, sino un motivo honesto y, atendida la debilidad humana, sobre todo en ciertas circunstancias difíciles, hasta necesario, al menos para la mayor parte de los hombres.

Esta ética de móviles inmanentes, so capa de ejecutar el bien y evitar el mal por motivos más nobles que los de la sanción, *de hecho* socava el orden moral al destituirlo de su muro de protección más poderoso y necesario para la mayor parte de los hombres: la perfecta sanción del premio y castigo eternos. Detrás de frases y loas sugestivas a la moral sin sanción se oculta una larvada hipocresía. Semejante moral es ineficaz e incapaz de llevar al común de los hombres al cumplimiento integral de todos sus deberes, sobre todo para ciertas situaciones, en que es menester el

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 19, a. 4.

renunciamiento total y heroico para abrazarse con la ley moral. Una moral que pretenda no tener más sanción que la bondad o deformidad intrínseca del acto, de hecho, atendida la debilidad de la voluntad humana frente a solicitaciones violentas hacia el mal, no es observada y no pasa de ser una utopía irrealizable, no traducible en obras. Y una moral irrealizable es contradictoria, pues una moral no dirigida a la práctica pierde todo sentido, es esencialmente absurda.

"El temor de Dios—dice la Escritura, confirmando una verdad racional—es el principio de la sabiduría" [1]), y si no es la perfección, nos prepara y conduce a ella.

[1]) *Salmo* 110, v. 10.

CAPITULO IX

CARACTER ESENCIALMENTE RELIGIOSO DE LA MORAL

1. Vamos a explicar en este capítulo una verdad implícita en todo el decurso de nuestro trabajo (cfr. especialmente c. VII, n. 12).

Si la moral tiene una base metafísica y está determinada por las exigencias del ser del hombre en su movimiento hacia su perfección ontológica en la posesión del Ser infinito de Dios, la moral no es sino un camino ascendente hacia Dios, *es esencialmente religiosa*. De Dios, plenitud de Ser, sale el ser del hombre surcado en su naturaleza con un movimiento natural hacia Dios, que él *debe* proseguir mediante la actualización de sus potencias superiores con la captación de la Verdad y Bien infinitos. El hombre se encuentra en posesión de un *ser* dado, frente a un Ser que no tiene, pero para cuya posesión está capacitado y destinado por el movimiento de su naturaleza como hacia la plenitud ontológica de su propio ser. Pero la distancia que media entre su ser dado y el de Dios *debe superarla* por una actividad humana y libre y, por eso mismo, *moral*. El recorrido de esa "*dimensión ética*" *de acuerdo a la norma moral* no es otro que el recorrido de la *dimensión metafísica de su perfección humana, de acuerdo a las exigencias ontológicas de su naturaleza o de su último fin en que ésta se expresa*. Pero semejante dimensión ética, constituída por la distan-

cia que media entre el ser del hombre, capaz de captar el Ser infinito y la posesión de Este, que aquél debe recorrer con la ordenación moral de su conducta humana, constituye, como *dimensión esencialmente metafísica*, un proceso de actualización de sus perfecciones ontológicas, que sólo puede culminar en la posesión de Dios, Verdad y Bondad infinitas, y es, por eso mismo y a la vez, una *dimensión esencialmente religiosa de ascensión a Dios*. En realidad, no hacemos sino volver de otra manera al doble aspecto del último fin del hombre (cfr. c. III, n. 16): el *uno, como término intrínseco del movimiento de su perfección* (su plenitud ontológica, su felicidad, etc.); el *otro, como término extrínseco o trascendente de ese movimiento, el objeto al que aquél se dirige* (Dios y su gloria formal perfecta por el conocimiento y el amor plenos de la creatura racional). Bajo el primer aspecto, el dinamismo humano moralmente encauzado es un movimiento hacia la plenitud ontológica de su ser; bajo el segundo, es un movimiento *esencialmente religioso* hacia Dios. Pero como, en realidad, el término del movimiento ascensional hacia la perfección humana implica la posesión de Dios, suprema Verdad y Bondad, y, viceversa, la posesión de Dios por el conocimiento y amor plenos del hombre implica la actualización exhaustiva o plenitud ontológica de sus facultades, síguese que el *recorrido del camino ético se identifica con el de la perfección ontológica del hombre* (cfr. c. IV, n. 6 y siguientes) *por una ascensión religiosa a Dios. La dimensión ética es, pues, esencialmente metafísica y religiosa.*

Pero no sólo el movimiento de perfección metafísico-moral del hombre, como consumable en el Ser infinito trascendente, entraña un movimiento religioso hacia Dios; también el carácter de ley moral con *obligación y sanción*, con que aquél se impone a la conciencia humana, aparece derivado y sostenido por una base metafísico-religiosa.

Partiendo tanto del análisis inmanente de los dictámenes morales de nuestra conciencia con su vínculo inexorable de obligación absoluta, como del concepto de Dios y de sus atributos de

Santidad y Sabiduría, en un raciocinio *a priori*, la norma moral aparece como la promulgación de una ley eterna y expresión de una voluntad divina y, como tal, acompañada también de una sanción decretada por Dios. El vínculo con que obliga la ley está tan sobre nuestra voluntad y sobre todo poder humano, que este solo hecho bastaría para probar la existencia de Dios, implicada en él como su única posible causa (cfr. c. VII, n. 4).

Todo el orden moral—como orden ontológico de la actividad específicamente humana—viene de Dios, se apoya en Dios y se consuma en un retorno a Dios con su posesión eterna (beatitud). Cuando este orden se pervierte, el hombre pierde su perfección, pierde a Dios, su Bien infinito; pero aun entonces esta ruina moral no es más que la ruina ontológica específicamente humana por la pérdida de Dios, último fin del hombre, libre y responsablemente aceptada en el pecado. Mas en ese caso, semejante movimiento moral-ontológico-religioso, inacabado y truncado por siempre para el hombre con la pérdida de su fin, no lo es para Dios, para quien se consuma en una *glorificación objetiva de su justicia* con la pena cumplida en aquél.

2. Este carácter básico que la religión ocupa en la estructuración del orden moral, tal como se deduce de los fundamentos metafísicos de la ética, aparecerá aún más patente a la luz de un concepto más preciso de la religión.

La religión no es sino el conjunto de actos con que el hombre se pone en relación con Dios [1]. *Objetivamente* considerada, la religión abarca las verdades y obligaciones que enlazan al hombre con Dios. *Subjetivamente*, la religión comprende los actos con los cuales el hombre acepta estas verdades y conforma su voluntad y su vida con ellas. Cuando la repetición de estos actos han creado en el hombre la facilidad de hacerlos, la religión es entonces un hábito o virtud [2]. Esta religión, tanto en su sentido objetivo como

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 81, a. 1 y 7 y cuestiones sgs.
2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 81, a. 2.

subjetivo, puede ser natural y sobrenatural, según se funde en sólo la razón y ley natural o en la revelación. De acuerdo al punto de vista filosófico de esta obra, nos referimos a la religión natural de un modo absoluto, y condicionalmente, a la segunda (supuesta su revelación).

Tal es el concepto expresado en todos los pueblos por la palabra religión. En todas partes la religión comprende diversos actos de reconocimiento, de amor, de culto, etc., para con Dios, Ser trascendente y distinto de la creatura. Una religión sin Dios (verbigracia: la religión de la Humanidad de Comte) o sin reconocimiento y veneración de la divinidad (tal cual lo querían los deístas del siglo XVIII, como Voltaire), no es una verdadera religión en el auténtico sentido de la palabra, tal como todo el mundo la ha entendido siempre. Comte podrá profesar a la humanidad toda la reverencia y amor que le plazca; pero no podrá llamar a esas manifestaciones actos de religión.

Ahora bien: la moralidad, *objetivamente* considerada, según vimos, no es sino la conformación de los actos humanos con la ordenación de las cosas a su último fin impuesta por Dios a la voluntad humana por medio de la ley natural (cfr. c. V, n. 5; c. VI, n. 6 y sigs., y c. VII, n. 1 y 7). *Subjetivamente* considerada, la moralidad está constituída por los actos *humanos*, es decir, por los actos libres con que el hombre, bajo la dirección de su inteligencia, se somete o quebranta esa norma moral de la ordenación final impuesta por la ley divina. Si analizamos con detención este concepto de moralidad, el único verdaderamente válido y ajustado a la realidad moral, según queda expuesto, no tardaremos en ver cómo el concepto de religión definido está en él incluído y, por ende, cómo toda moralidad es esencialmente religiosa. En efecto, si la moralidad consiste en la aceptación por parte de la voluntad humana de la ordenación que dirige ontológicamente a las cosas y al hombre hacia Dios, como a último fin, ordenación impresa por el mismo Dios en la *naturaleza* de las creaturas, todo acto moral, como acto de sometimiento o de transgresión de este orden final, encierra

una actitud de reconocimiento o de rebeldía para con Dios, como Fin último y Causa primera de todas las cosas, y una *subordinación*, con la consiguiente reverencia y veneración (o insubordinación y la consiguiente ofensa) a su divina Voluntad, que así lo ordena e impone como ley natural. Si, pues, todo acto de moralidad explícita o implícitamente lleva en su seno este reconocimiento del último Fin, debemos concluir que lógicamente *todo acto moral* es un acto *esencialmente religioso*.

3. Dios aparece así como el fundamento ontológico de todo el *ser* y, por eso mismo, de todo el *deber ser*. Toda la filosofía aparece sostenida sobre bases religiosas, en el auténtico sentido ontológico tomista de este vocablo.

Como supremo Fin de todo posible ser, que no puede llegar a ser sino recibiendo y participando de su divino Ser o Perfección, Dios establece qué naturaleza va a crear para obtener el *grado de gloria* que ha preestablecido ordenándolas a Sí, como a último Fin, en diversos grados de perfección jerarquizados entre sí. Como Causa eficiente primera crea esos seres realizando *un orden final*. Como Causa eficiente, Dios confiere todo el ser a la creatura. Como Causa final, Dios es la razón última de *tal* determinado ser con su naturaleza y ley natural necesaria o moral, que le devuelve a El como al Bien Supremo. El orden moral no es sino un *tramo* de este camino que conduce a todo ser al Ser, pero el *tramo más noble*, porque es el supremo, el que la creatura espiritual, no inconsciente y de un modo necesario e ineluctable, sino por vía de la inteligencia y voluntad, recorre a sabiendas y libremente hasta volver a Dios, guiada por la norma moral, y el más peligroso y a las veces el más trágico, por la posibilidad de la desviación que esa misma libertad del retorno implica.

Por dondequiera que la inteligencia humana busque la última razón del *ser* y del *deber ser*, del orden ontológico y del orden axiológico, se encuentra con el Ser de Dios. La realidad del ser creado con todos los problemas ontológicos, gnoseológicos y axiológicos, que su comprehensión plantea e impone a la inteligen-

cia humana, no tiene solución sin el Ser de Dios que la sostiene por todos sus aspectos, como no tendría sentido una isla sin el mar al que van a desembocar, en definitiva, todos sus caminos.

La finitud del ser creado, considerada en sí misma sin relación con el Ser necesario, aparece entre dos nadas—tal como hoy la descubre trágicamente Heidegger en su profundo análisis fenomenológico del ser de la existencia humana—, caedizo e insostenible de por sí e implicando, por eso, así en su origen como en su término—contra la limitación arbitraria y deformadora de la realidad, del existencialismo de Heidegger y Sartre—, la Causa primera y el Fin último que lo sostenga. Porque sin Dios el problema ontológico-gnoseológico-moral del ser finito y contingente queda suprimido en su raíz misma. El ser creado—nuestro ser creado, sobre todo, el más cercano de nosotros mismos—aparece así por todos los *aspectos inmanentes de su ser, de captación intencional del ser y del deber ser (problema ontológico, gnoseológico y moral del ser)* abierto a la trascendencia del Ser infinito y necesario de Dios, que le da consistencia y sentido. En realidad, el fundamento ontológico del orden moral se reduce, en definitiva, a un fundamento teológico [1]) del ser en toda su dimensión y aspectos y, por consiguiente, de todos los problemas de la filosofía. Toda solución valedera de estos problemas encierra explícita, o implícitamente al menos, un sometimiento al Ser de Dios, una actitud explícita o implícitamente religiosa, tal como la acabamos de desentrañar respecto al problema moral y tal como ha quedado patente a través de toda esta obra: el *fundamento metafísico de la ética, en última instancia, es teológico, y la aceptación explícita o implícita del fundamento ontológico del orden moral de nuestra conducta lleva consigo una actitud religiosa.*

1) Empleo aquí esta palabra en un sentido puramente filosófico de Teología natural o Teodicea, sin referirme a la Teología estrictamente tal de la Revelación cristiana, en que se funda la moral sobrenatural.

4. Ahora bien: si el hombre debe aceptar y abrazarse con esta ordenación moral estructurada sobre la ordenación final de los seres y mandada por ley divina precisamente *para ordenarse a su último Fin* y no oponerse a él (cfr. c. VI, n. 6, y c. VII, n. 6), es claro que, ante todo y antes que con esta ordenación final de todas las cosas a su último Fin, ha de abrazarse por el conocimiento y el amor con el mismo último Fin, que es, a la vez, su Causa primera, su Creador.

De aquí que la religión esté no sólo comprendida implícitamente en todo acto moral, sea cual fuere la materia sobre que verse, constituye, además, la *obligación primera y principal del orden moral.* Si el hombre posee obligaciones frente a los demás seres, es precisamente derivándolas de este último Fin, del que aquéllos participan como medios.

Como a su Creador o Causa primera eficiente, y como a su Fin o Bien supremo, y como a su Dueño soberano, el hombre debe tributar a Dios el homenaje explícito, reverencia, amor y el reconocimiento y sometimiento, que constituye la adoración. Las exigencias de su naturaleza, confirmadas por la ley divino-natural, imponen al hombre el deber de estos actos que constituyen *el culto* [1]). *Hecho entero para Dios,* como para su último Fin, el hombre debe constantemente ordenarse a El con todo lo que es. El orden moral no es sino el sendero de esta ascensión al último Fin. Todo cuanto el hombre es debe, en definitiva, culminar en el conocimiento, reverencia y amor de Dios. El culto es, a la vez que el deber más fundamental, la cumbre a que se encamina todo el orden moral. Para él ha sido hecho el hombre y para su realización se le ha dado tal naturaleza con todos los demás deberes. El orden moral es una ascensión a Dios, último Fin, cuyo postrer peldaño está constituído por el culto y los actos de religión.

Como tal, el culto comprende al hombre entero, con su cuerpo y alma, como persona y como miembro de una sociedad. Y a la

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 84 y sgs.

verdad que Dios no puede crear nada sino para dirigirlo a Sí como a su último fin. Si, pues, el hombre ha sido creado por Dios como compuesto de cuerpo y alma y llevado por El, mediante su naturaleza, a la vida social, es claro que, bajo todos estos aspectos, el hombre deberá someterse a Dios como a su último Fin y tributarle el homenaje supremo del culto, que, como a tal, le debe. Es verdad que el cuerpo no puede por sí solo ordenarse formal y conscientemente a Dios y mucho menos expresar los actos constitutivos del culto; es verdad que él logra este fin sirviendo al alma (la vida vegetativo- sensitiva *condiciona* la vida espiritual) y por ella llega a Dios; pero también es cierto que, unido substancialmente al alma, con ella es capaz de tributar el *culto externo* a su Creador y último Fin, y, por tanto, *debe* hacerlo. El culto puramente externo sin el interno del alma espiritual es inválido y estéril, constituye una hipocresía si se lo practica a sabiendas; pero el culto interno sin el externo, aunque válido, es *incompleto:* el hombre deja de tributar a Dios el homenaje de todo su ser. Además, dada la constitución psicológica del hombre, compuesto de alma y cuerpo, la vida espiritual está condicionada por la vida sensitiva y constituída parcialmente por el cuerpo. El acto espiritual se robustece con la intervención del cuerpo, así como la vida espiritual está en relación con la estructura corporal. El acto religioso puramente espiritual, dadas las condiciones de existencia de la vida espiritual humana, se hace más difícil de practicar constantemente, y languidece sin la resonancia y fuerza que recibe de la colaboración del organismo.

El hombre debe a Dios también un culto social, como miembro de una sociedad. Limitado en sus fuerzas y alcances, el hombre busca *naturalmente* unirse a los demás para así lograr, *reunidos,* lo que no puede obtener por sí solo (bienes naturales, defensa de sus derechos, etc.). Ahora bien: Dios es el autor de la naturaleza humana y, por eso mismo, es autor de la sociedad a que aquélla, por propia inclinación, conduce. De este modo Dios es el Autor de la sociedad, como de un medio eficacísimo y moral-

mente necesario al hombre en el estado actual de su existencia para el logro de su cultura personal y consecución adecuada de su último fin. El hombre, miembro de la sociedad (familiar o civil), debe a Dios un culto especial como a divino Autor de ésta. El culto que la sociedad como tal debe a Dios no puede realizarse sino con estos actos de culto externo (a más del interno). En efecto: siendo vitales todos los actos internos espirituales humanos, son, como tales, inmanentes, sólo captables por la propia conciencia. Para comunicarse con los demás, el hombre necesita siempre de un acto externo. La vinculación social y los actos humanos de un miembro de la sociedad en cuanto tal, sólo son posibles mediante los actos externos, de algún modo manifestados y expresados corporalmente. El homenaje religioso que el hombre como ser social debe a Dios, divino Autor de la sociedad, sólo es posible, pues, como acto de culto externo. Sin el elemento externo, el acto de adoración reverencia y amor de Dios desaparece como acto social para reducirse a un ámbito puramente personal.

El culto, que el hombre como ser social y la sociedad deben a Dios aporta un nuevo argumento en favor de la necesidad del culto externo. En un orden de ética *puramente natural,* la organización de este culto externo, que la sociedad debe a Dios, sería incumbencia de la autoridad suprema de la nación [1]).

5. Si en todo acto moral bueno el hombre marcha hacia su perfección, en ninguno, sin embargo, como en el religioso. En efecto, en los demás actos buenos el hombre se encamina al último fin, evita su desviación y emplea medios que positivamente lo dirigen hacia Dios; pero en el acto de adoración, gratitud, etc., y, sobre todo, de amor de Dios, el hombre se adhiere *directa e inmediatamente a su último Fin,* bien que siempre de una manera im-

1) Como actualmente toda la vida religiosa *de hecho* ha sido elevada a un plano superior y debe realizarse en el seno de una sociedad sobrenatural, la Iglesia, a la suprema autoridad de ésta toca legislar sobre el culto social, fuera de aquello que ya ha sido establecido por el mismo Jesucristo.

perfecta mientras dura su vida terrena. La distancia que va del *medio* al *fin* es la que existe entre un acto moralmente bueno cualquiera y el acto religioso que une al hombre con Dios. *Por él* el hombre comienza ya en este mundo a vivir en cierta medida de la *posesión, beatificante del fin*. De aquí el que dentro de la vida de perfección humana, el punto supremo de la jerarquía esté señalado por el acto religioso. El hombre perfecciona su vida, se prepara y se acerca más y más a su fin con el desarrollo jerárquico de sus facultades dirigidas todas ellas a la actualización de sus facultades específicas: de su inteligencia y de su voluntad; pero dentro de esta vida espiritual suprema por donde se abre a su plenitud ontológica, a la posesión de la Verdad y el Bien infinitos, es evidente que aquel conocimiento y volición señalan el grado máximo de perfección, por los cuales no sólo se aproxima a ese Fin por la captación de la verdad y bien finitos, sino por los que se dirige directamente al mismo Fin en un movimiento explícita y formalmente religioso de reconocimiento y amor de Dios, Verdad y Bondad sin límites [1]). Sin esa culminación religiosa, la vida humana se trunca y priva de su más alta perfección moral; así como sin

[1]) La pretendida superioridad de la ciencia y de la filosofía sobre la religión, que, respectivamente, sostienen el positivismo de COMTE (ley de los tres estadios) o el idealismo de HEGEL y de GENTILE (como superposición y superacción sucesiva en los dos últimos momentos del espíritu absoluto), se basan en un concepto deformado de la religión. La religión, viene a decir el positivismo, es una explicación mística, imaginativa de los fenómenos, que la ciencia explica con leyes. La religión, viene a decir el idealismo de HEGEL, es la unión imaginativa y afectiva (irracional) entre lo finito y lo infinito, el hombre y el espíritu absoluto, mientras que la filosofía es esa misma unión por el concepto o idea.

La ciencia y la filosofía pueden contribuir a hacer ver conceptos erróneos de religiones positivas falsas; pero no son superiores a la religión verdadera, natural y sobrenatural, que señalan el ápice de la vida del espíritu (cfr. c. IV bis, n. 12).

En efecto, prescindiendo de la religión positiva cristiana, que por su origen, esencia y fin divino o sobrenatural se coloca infinitamente por en-

ella (según vimos en el n. 3) la ética queda desprovista de su último fundamento metafísico y amenazada irremisiblemente de ruina.

De aquí que toda moral basada en las exigencias del "tú" sobre el "yo" no tiene consistencia definitiva, si estas imposiciones no se derivan de "El", nuestro último Fin y único capaz de ligarnos con el *deber*, es decir, si no son integradas en la vida religiosa.

Por esta razón, los *deberes* religiosos son los más graves de la vida humana. Hemos visto más arriba que la ley moral no hace sino imponer obligatoriamente la norma moral derivada del último fin del hombre y de las cosas, es decir, no hace sino *mandar* al hombre ordenarse por el camino de su propia perfección, que no es sino el que le conduce a su Fin o Bien Supremo. Según esto, la mayor o menor gravedad del deber impuesto por la ley depende de la mayor o menor necesidad del acto para el logro de tal Fin. Ahora bien: los actos religiosos son indispensables para poner en contacto al hombre con su propio fin y acercarlo más a su posesión definitiva. Por lo demás, la vida religiosa intensamente vivida no sólo perfecciona al hombre con los actos espirituales más elevados, sino que, solidificando los fundamentos de la ética, robustece a la vez la vida moral en todos sus deberes. Nunca el deber de respeto, justicia y amor entre los hombres es más sincera, generosa y abnegadamente cumplido que cuando se ha comenzado por cumplir el deber con Dios; nunca el uso de los medios o actos morales es más recto que cuando se ha comenzado por afianzar

cima de toda actividad natural, como es la filosofía; aun en el puro plano de la vida natural humana, la religión es, ante todo, conocimiento y unión con el último Fin, Causa suprema de toda realidad, y en este sentido implica el grado más elevado de la metafísica, ya que de sí es el grado superior de la filosofía, a quien toca el estudio de la Causa primera (ARIST., *Met.*, I, I). Bajo este aspecto, la religión natural, lejos de colocarse debajo, se coloca por encima y encierra a la filosofía, al menos en germen. Así como—según acabamos de ver—por su actividad práctica, de amor y adhesión a Dios y de cumplimiento de su ley divina, la religión encierra y se coloca en la cumbre de la actividad moral.

la vida espiritual en el último Fin por los actos religiosos. Nadie mejor que los santos, henchidos de amor de Dios, han amado más sincera y desinteresadamente y han cumplido más fielmente sus deberes para con los hombres, y nunca el amor de los hombres penetró tan hondamente que en el corazón de San Francisco de Asís, rebosante de amor de Dios. La palabra de Cristo: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia (o santidad), y todo lo demás se os dará por añadidura" [1]), encuentran un perfecto cumplimiento también en el orden moral natural que nos ocupa.

1) *Evangelio de San Mateo*, c. VI, v. 33.

CAPITULO X

LA ORGANIZACION Y REALIZACION DEL ACTO MORAL Y LA VIRTUD

1. Todo el saber moral, aun en sus investigaciones más especulativas, es un movimiento gnoseológico que, partiendo de los fundamentos primeros de la norma, se dirige y se encauza hacia la realidad individual del acto moral. Una ética que no resolviese el problema de la ordenación de la conducta humana en cada situación concreta habría perdido el sentido y fin de sí misma, como la medicina que hubiese perdido de vista la curación del enfermo. Por eso, aunque en las páginas precedentes creemos haber demostrado lo que nos propusimos: poner en evidencia los fundamentos metafísicos del orden moral, *desentrañando el ser sobre el que se estructura*, nuestra labor quedaría incompleta si no intentásemos, en un esfuerzo de síntesis, hacer ver cómo ese orden moral objetivo, derivado de las exigencias mismas del ser, en la conciencia e informando la voluntad libre actúa íntimamente compenetrado con ésta, en la elaboración del acto moral. Las exigencias ontológicas de la norma objetiva sólo llegan a ser *formalmente morales* y a gobernar eficazmente la conducta humana y a influir a través de ésta en la realidad, gracias a la persona que se posesiona de ellas por su inteligencia y que por su voluntad las realiza [1]).

1) Salvadas las diferencias fundamentales del realismo tomista y de la fenomenología de M. SCHELER y N. HARTMANN, hay en este punto de la

Las exigencias del *ser* sólo en la persona actúan como un *deber ser*.

En las páginas siguientes quedará patente esta afirmación.

2. En lo que antecede hemos expuesto objetivamente a qué norma ha de someterse el acto humano para *ser lo que debe ser*, es decir, para encauzarse hacia la perfección ontológica o fin de su naturaleza.

Para que esa norma sea eficaz regla de acción se requieren dos condiciones de parte del sujeto: la captación exacta de su contenido y la aplicación sin error en cada caso concreto por parte de la *inteligencia*, y la decisión de la *voluntad*, que bajo la dirección de aquélla realice el acto conforme a esa norma. a) *Rectitud de la inteligencia en la visión de la norma y de sus aplicaciones*, y b) *rectitud de la voluntad en la elección son los dos elementos formalmente constitutivos del acto moralmente bueno.*

El acto moral es efecto de la inteligencia y de la voluntad conjuntamente, como causa *formal y material-eficiente*, respectivamente. Sin el acto de la inteligencia, la voluntad no puede ponerse en contacto con su objeto ni con sus exigencias ontológicas (la norma) y, por eso mismo, no puede obrar ni psicológica ni moralmente (cfr. c. IV, n. 3). Más aún: no basta cualquier acto de la inteligencia para el acto libre (moral); es menester—hemos visto (c. IV, n. 9)—el juicio indiferente de la inteligencia. El acto humano no es tal ni moral sino en la medida de penetración de la inteligencia en la voluntad [1]). A su vez, sin la voluntad, el acto de la inteligencia no es moral, porque no es libre [2]); fuera de que la *prosecución* de su objeto, la verdad como *bien suyo*, cae bajo el dominio de la voluntad. En todo acto moral o humano intervienen estos dos elementos interpenetrados, el uno, como causa eficiente y material o determinable (la voluntad), y el otro, como causa formal o determinante (la inteligencia) (cfr. c. II, n. 6, y c. IV, n. 7).

manera de actuar la norma (los valores) una perfecta coincidencia entre los dos sistemas, que se puede resumir así: La norma (los valores) no actúa ni se impregna de moralidad sino en el seno de la persona.

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 4.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 5.

Toda la actividad moral consiste en penetrar el acto de la voluntad libre con la forma racional, que la inteligencia, a su vez, toma de las exigencias de su último fin, de su naturaleza, es decir, del *ser*. Y nos encontramos así en el punto de inserción del orden *moral objetivo con el subjetivo*. La inteligencia capta y formula este orden moral, insertando su actividad en las entrañas de la realidad, como exigencias del ser y, ya en su posesión, lo aplica y dirige a la actividad volitiva. Las exigencias del ser, el *deber ser*, penetran y se realizan en el acto volitivo libre a través de la inteligencia recta, vale decir, a través de la inteligencia que las capta en su íntima y justa realidad trascendente. *La norma objetiva llega a ser moral en la voluntad por el trámite de la inteligencia.*

La organización del acto moral subjetivo, conforme a la norma objetiva, exige, pues: 1) una *recta* captación de los principios morales, y 2) una *buena* voluntad que dirija su acto por el canal de las exigencias racionales, que no son sino las exigencias ontológicas de su propia naturaleza.

3. Todo el orden de la razón práctica se estructura de un modo análogo al de la razón especulativa (cfr. c. II, n. 2). En el orden teorético, la inteligencia se posesiona inmediatamente y sin esfuerzo alguno de sus primeros principios, gracias a una inclinación subjetiva natural del *intellectus principiorum* [1]). Una vez iluminada por la inteligibilidad del ser y sus principios, la razón no hace sino extender esa luz a nuevas verdades, vale decir, a determinaciones cada vez más complejas del ser. Una verdad se esclarece ante la inteligencia cuando queda iluminada por esa luz del ser, cuando se reduce al ser y a sus primeros principios. La evidencia de la verdad está causada por la del primer objeto del *intellectus principiorum*. El proceso especulativo de la inteligencia,

1) Cfr. S. Tomás, *In X Ethic.*, Lib. II, Lec. V, n. 1179; y *De Anima*, Lib. III, Lec. V, n. 639.

enseña Santo Tomás [1]), está estructurado sobre el orden y modelo de la causa eficiente. A medida que nos apartamos de los primeros principios se hace más difícil conducir a nuevas proposiciones la luz de la evidencia, y a veces sólo se lográ una conclusión probable, no de ótra suerte, dice Santo Tomás [2]), que en el orden natural a medida que nos apartamos de los movimientos más uniformes de los astros y descendemos a hechos más complejos, se hace menos segura la previsión de su desarrollo. En la visión del ser y sus principios y en los primeros pasos de la inteligencia, el error es imposible; pero a medida que las conclusiones son más lejanas, y por eso mismo menor la luz de la evidencia, el error se hace más fácil, ya por la captación de una premisa falsa como verdadera (o viceversa), ya por un desliz lógico en el desarrollo mismo del raciocinio. Error en la materia o en la forma del discurso, el resultado es el mismo: una conclusión falsa.

En el orden práctico, la inteligencia, dotada también de una inclinación subjetiva, la *sindéresis*, se posesiona inmediata y necesariamente del último fin o bien en sí y de sus primeros principios. En una palabra: el bien en sí y los primeros dictámenes de la norma objetiva moral entran en la conciencia, mediante este golpe de sonda en la realidad, que la inteligencia practica por la sindéresis. Por eso, hemos visto con Santo Tomás (cfr. c. VII, n. 13), no cabe ignorancia alguna de los primeros principios objetivos morales, como no cabe de los primeros principios especulativos. La ciencia práctica se organiza no a la manera de la causa eficiente, sino de la final [3]). A partir del conocimiento del fin, la razón va organizando la serie de los medios encadenados entre sí, siempre en or-

1) Cfr. *In Post. Anal.*, L. I, lect. 3, n. 1; *Contra Gent.*, L. I, c. 57; *In I Sent.*, dist 17, q. 1, a. 3; e *In III Sent.*, dist. 28, q. 1, a. 6.

2) *In Peri Hermeneias*, L. I, lect., 13, n. 9, lect. 14 y 19; *In III Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 3; *In I Sent.*, dist. 38, q. I, a. 5; *De Verit.*, q. 8, a. 12; *De malo*, q. 16, a. 7; *S. Theol.*, I, q. 57, a. 3, y q. 86, a. 4; II-II, q. 95, a. 1.

3) Cfr. S. Tomás, *In Poster. Analy.*, L. I, lec. 16, n. 5; e *In V Metaphys.*, Lect. 2, n. 775.

den inverso al de la ejecución, de tal modo, que la última conclusión de este conocimiento será el primer paso de la actividad práctica en dirección a la consecución del fin. Por lo demás, el proceso es el mismo que el de la razón especulativa. De los primeros principios va descendiendo a normas cada vez más determinadas, va iluminando con la luz inteligible del *ser-fin* las reglas de los *actos-medios* para el logro de aquél [1]). A medida que baja a determinaciones precisas de la norma, aumenta la dificultad de la visión, pues la luz del fin penetra menos en la estructura del medio. Caben, como en el orden especulativo, dos maneras de errar: *material* la una, por la intromisión de una premisa falsa en el raciocinio, y *formal* la otra, por un desvío en el proceso lógico propiamente tal. En ambos casos la conclusión es falsa.

Como se ha podido ver, en los dos procesos de la inteligencia, especulativo y práctico, la verdad avanza mediante una penetración en el ser, introducido desde un comienzo y una vez por todas en el conocimiento, sea por el *intellectus principiorum*, sea por la *sindéresis*. El proceso de determinación del principio moral—como también del puramente especulativo—puede hacerse por dos caminos: o bien partiendo de los primeros dictámenes de la sindéresis y de los de ella inmediatamente deducidos, que se aplican como premisa mayor o principio universal de un silogismo a un caso particular con la luz de una proposición universal, en la que se inserta en un movimiento lógico ascendente. Es lo que Santo Tomás llama la "*via inveniendi*" (movimiento de las premisas universales a la conclusión particular y la "*via judicandi*" (iluminación de la conclusión en los principios supremos) [2]).

Sin embargo, la última conclusión normativa de la inteligencia práctica no es todavía el juicio estrictamente práctico, eficaz ("*práctico-práctico*", que llaman los escolásticos), que dirige inmediatamente el acto moral de la voluntad; queda aún en el orden

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 94, a. 4; e *In V. Ethic.*, lec. 12.

2) Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 10.

especulativo-práctico (cfr. c. IV, n. 7). Así, por ejemplo, partiendo de los primeros principios, la razón práctica ve inmediatamente la maldad moral del robo: "No hay que robar". Frente a un caso concreto ve y formula la menor del silogismo: "Tomar este objeto ajeno es un robo". "Luego—prosigue la razón práctica—no debo tomar este objeto". Este juicio todavía no llega a dirigir eficazmente el acto de la voluntad. Frente a él, ésta—llevada de la pasión—puede abrazarse con el juicio eficaz de la acción mala contraria. El último término del proceso práctico no es una conclusión especulativo-práctica de la inteligencia; es una conclusión "*afectiva*", como dice Santo Tomás, que se verifica por la *elección* de la voluntad, que hace práctico-práctico o eficaz un determinado juicio de la inteligencia (bueno o malo, según se dirija a un verdadero o aparente bien, a un bien honesto o puramente deleitable) como *forma* especificante de la actividad volitiva [1]. Esta elección, en que esencialmente reside el acto libre, es un acto encauzado infaliblemente por el juicio eficaz de la inteligencia. La libertad reside en la voluntad; pero ésta, como facultad ciega, esencialmente dependiente de la inteligencia, no puede determinarse sino mediante la determinación del juicio práctico-práctico de aquélla. "El juicio de la conciencia (especulativo-práctico)—dice Santo Tomás—consiste en el puro conocimiento; mas el juicio del libre arbitrio está en la aplicación del conocimiento a la afección, el cual juicio es ciertamente el juicio de eleoción" [2]. La acción de la voluntad es como la fuerza, y el juicio práctico, como el cauce que la dirige: *de ambos actos interpenetrados consta la elección*. Más aún: la libertad, que esencialmente reside en la voluntad, no se ejerce, en última instancia, sino mediante la adopción de un juicio práctico-práctico o eficaz de la inteligencia, puesto el cual, el acto sigue necesariamente [3]. La elección se realiza y se decide mediante la

1) Cfr. S. Tomás, *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 4 ad 2.
2) *De Verit.*, q. 17, a. 1 ad 4.
3) Cfr. S. Tomás, *De Verit.*, q. 22, a. 15 y q. 24, a. 1; *De Volunt.*, a. 6; *De Malo*, q. 6; *De Elec. humana*, art. único; *S. Theol.*, I-II, q. 17, a. 1

adopción del juicio práctico-práctico. No hay que imaginar a esta adopción del juicio eficaz como precedente al acto electivo: la elección no es sino la irrupción de la voluntad que se encauza en el determinado sentido del juicio eficaz último, por el que y con el que ella se decide. Acto volitivo y juicio práctico-práctico constituyen el acto libre como *materia* y *forma*, aunque, eso sí, la libertad reside radicalmente en la voluntad [1] (cfr. c. IV, n. 7). La elección señala el preciso momento de la conjunción de la actividad intelectiva y volitiva.

4. Para que al último juicio bueno especulativo-práctico de la inteligencia siga siempre el juicio eficaz o práctico-práctico, que informa, determinándolo en un preciso sentido, al acto electivo y libre de la voluntad, no basta, pues, el proceso lógico de la inteligencia a partir de los primeros principios morales de la sindéresis; es menester, además, que esos principios encuentren una voluntad que, inclinada *habitualmente* al bien por las virtudes morales, no ofrezca resistencia a la dirección de la razón práctica [2]. De lo contrario, podrá realizarse el *acto* bueno, pero no fácil y permanentemente. Las *virtudes morales, reguladas por la prudencia*, son las únicas que pueden ayudar a salvar este *abismo* entre el último juicio especulativo bueno y la elección libre de la voluntad. Porque, evidentemente, la práctica del bien moral no es cuestión sólo ni principalmente de *ciencia*, de saber lo que hay que hacer, ni el pecado una mera ignorancia, tal como lo defendió Sócrates [3] en su célebre *Paradoja*, y en un sector más limitado (el del "sabio"), el mismo Platón [4]. Si así fuese, el hombre más ig-

ad 2. Véase también E. Hugón, *Cursus philophicus*, t. III (*Metaphysica*), pág. 207-208; y Maritain, *Para una filosofía de la persona humana*, pág. 112 y siguientes.
1) Cfr. Gredt, *op. cit.*, t. I, n. 591.
2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 2.
3) Cfr. Platón, *Menón*, al principio y Jenofonte, *Memor.*, Lib. II, c. 1.
4) Cfr. F. J. Thonnard, *Précis d'Histoire de la Philosophie*, pág. 75 y sgs., Desclée et Cie., Tournai, 1937.

norante sería el hombre más malo, y el mejor moralista, el más virtuoso; afirmación que dista mucho de ser verdadera. La experiencia nos confirma a cada paso lo contrario, tal como ya lo expresaba Ovidio: "*Video meliora proboque, deteriora sequar*"; y más tarde también San Pablo: "No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero" [1].

Ya hemos visto (c. IV, n. 5-10) que la libertad reside esencialmente en la voluntad, y que el problema moral es problema de la libertad. La crítica certera de Aristóteles a la teoría socrática de la virtud va precisamente a señalar ese "*hiatus*" que hay entre la inteligencia y la voluntad libre y a precisar que, por eso, la virtud esencialmente reside en la voluntad [2]. Sin embargo, sería injusto desconocer la gran verdad vislumbrada por Sócrates: en primer lugar, que nadie puede dejar de querer el bien en sí; la beatitud, y que nadie tampoco puede dejar de querer el bien que conoce con un conocimiento práctico-práctico o eficaz [3], obtenido, como veremos a continuación, gracias a las virtudes morales y a la prudencia.

Todo el *cardo quæstionis* se concreta, pues, ahora en asegurar el tránsito del juicio especulativo-práctico al práctico-práctico o eficaz. Pero ello ya no es obra sólo de saber, sino de *querer*, de tener *habitualmente la voluntad aplicada al bien* y al bien determinado *mediante las virtudes morales*. Sin embargo, estas disposiciones habituales de la voluntad, estas virtudes morales implican, a su vez, en su ejercicio la virtud intelectual de la prudencia, como luego se verá (n. 5).

Del mismo modo que el entendimiento especulativo está dota-

1) *Epist. ad Rom.*, c. VII, vers. 19.

2) Cfr. *Moral. Magnor.*, c. I (edición Didot, t. II, pág. 131 y 139); *Ethica Nicom.*, L. VII, c. 2 (edic. Didot, t. II, pág. 77); y *Mor. Eude.*, Lib. VII, c. 13 (edic. Didot, t. II, pág. 237). Cfr. también S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 2, y el *Coment.* al lugar citado en la *Etica a Nicómaco*, de Aristóteles.

3) Cfr. Thonnard, *Opus citatum*, pág. 40-41.

do del *intellectus principiorum*, *inclinación natural* a su objeto: el ser y los primeros principios especulativos, y la inteligencia práctica está enriquecida con la *sindéresis*, que la lleva naturalmente a la visión del fin y de los primeros principios prácticos o normativos, así también la voluntad está dotada de una *inclinación natural* a su objeto específico, el bien en sí o bien honesto (cfr. c. III, n. 11, y c. IV, n. 3). Esta inclinación constituye ya por sí sola una incoación natural de la virtud, que el hombre puede malograr o robustecer con el descaminado o recto ejercicio de su libertad. A fuerza de encauzar sus actos libres en la dirección de esta inclinación hacia su bien específico presentado por la inteligencia, el bien honesto, y resistir a las exigencias de otras inclinaciones subalternas del hombre (apetitos sensibles, pasiones, etc.), que buscan un bien deleitable, opuesto muchas veces a aquél, la voluntad desarrolla esa incoación natural de virtud, ese "*seminarium virtutis*", que llama Santo Tomás [1], robustece su inclinación hacia el bien honesto y adquiere una facilidad connatural para practicarlo, que ayuda grandemente a hacerlo casi sin esfuerzo, a poner armonía entre las exigencias de la razón práctica y de su actividad volitiva, y a trazar una línea de continuación entre el juicio especulativo-práctico bueno y el práctico-práctico o eficaz correspondiente de la elección. Una vez en posesión de esa "*inclinación difícil de remover, según la cual obra bien pronta y deleitablemente*" [2], la voluntad está en posesión de la *virtud moral*. La virtud, como se ve, no es un *acto*, sino un *hábito*, una inclinación que *facilita* los actos de la voluntad en el sentido determinado del bien moral. El vicio es todo lo contrario: una inclinación *habitual* hacia el mal, y, por eso, cuanto digamos de la virtud con respecto al bien, puede aplicarse al vicio con respecto al mal [3].

1) *In II Sent.*, disp. 39, q. 2, a. 1; *De Veritate*, q. 14, a. 2; y *S. Theol.*, I-II, q. 62, a. 3 y q. 63 a. 1.

2) Definición de la virtud moral dada por S. Tomás en la *S. Theol.*, I-II, q. 49, a. 2.

3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 54, a. 3.

Esta es la diferencia entre el *temperado y el continente*, dice Santo Tomás [1]), que mientras aquél, por la *virtud de la templanza, obra fácilmente*, sin esfuerzo casi, los actos de mortificación de los desbordes de la concupiscencia, el continente, que carece de esa virtud o hábito bueno, hace el mismo acto, pero con gran esfuerzo, y puede, por eso mismo, caer más fácilmente en el pecado contrario.

La *virtud no es el fin* de la moral, es un *medio* para el logro más seguro y fácil del último fin o bien humano [2]). Ella fija *habitualmente* la voluntad en el bien (lo cual no quita la posibilidad absoluta de lo contrario, pues no suprime, sino que encauza y facilita el buen uso de la libertad), o, mejor todavía, en determinados bienes concretos, la predispone e inclina permanentemente a determinados actos como a otros tantos medios necesarios o convenientes para la consecución del fin. En efecto, dice Santo Tomás [3]), para que el juicio especulativo-práctico se introduzca fácilmente en la voluntad y ésta se deje gobernar por la razón (por la regla moral), es menester quitar el obstáculo que se opone a ello, es necesario gobernar habitualmente las pasiones [4]), ya que de sí la voluntad—según acabamos de verlo—tiende al bien honesto, al bien humano o moral, como a su bien específico. Ahora bien: el hombre posee dos obstáculos principales que apartan a la voluntad del ejercicio del bien honesto: el apetito sensitivo que la inclina al deleite, y, por otra parte, su misma debilidad para proseguir en pos del bien moral, a veces arduo por los obstáculos que a él se oponen. La virtud de la *templanza* modera y regula moralmente el apetito sensitivo [5]), de modo que con esa virtud la voluntad fácil y habitualmente [1]) se abstiene de lo deleitable opuesto al bien moral, y la virtud de la *fortaleza* la robustece y ayuda habitualmente a proseguir con constancia y sin decaimiento su propio bien, a pesar de todas las dificultades en contra, sosteniéndola contra su natural debilidad y desmayo [2]). Con estas dos virtudes, el hombre queda *habitualmente* gobernado en sus pasiones, sometidas permanentemente a la razón, y su voluntad ordenada de un modo permanente al último fin, al bien honesto, expedita para seguir *fácilmente* y sin obstáculos los dictámenes de la conciencia.

Pero el hombre no es sólo persona individual; posee una actividad humana y, como tal, *moral-social*, por la que obra como miembro de una sociedad en relación con los demás y con el fin de la misma. No siempre el bien del individuo y el de la sociedad se avienen entre sí. Para obrar conforme al bien de la sociedad, el hombre debe renunciar en muchas ocasiones a sus propios intereses individuales. Sin virtud puede hacerlo, pero con esfuerzo y expuesto siempre a una caída más o menos probable, según la vehemencia de su egoísmo y de sus malos hábitos. Para que los dictámenes morales respecto a sus deberes sociales sean fácilmente practicables y puedan introducirse casi sin contrariedad en la actividad de la voluntad, es menester que ésta esté en posesión del *hábito* de posponer su comodidad o bien individual al de los demás y al de la sociedad; es menester que se revista de la virtud de la *justicia* [3]) en todas sus formas: a) *conmutativa*, frente a los demás individuos; b) *legal*, frente a la sociedad, y c) *distributiva*, del superior respecto a los inferiores [4]).

Estas tres virtudes morales, juntamente con la prudencia, a la que en seguida nos referimos, constituyen las *cuatro virtudes car-*

1) *In III Sent.*, dist. 29, q. 2, a. 4; y *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 2 ad 2; II-II, q. 155, a. 1, 3 y 4, y q. 156, a. 3.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 123, a. 1; y q. 136, a. 1. Cfr. también *S. Contra Gentiles*, L. III, c. 34 y 35.

3) Cfr. S. Tomás, *Com. In III Ethic.*, Lec. 13.

4) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 59, a. 5.

5) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 61, a. 2 y 4, y II-II, q. 141, a. 3.

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 141, a. 1.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 61, a. 4, y II-II, q. 123, a. 1 y 3.

3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 61, a. 2 y 4, y II-II, q. 58, a. 2, 3 y 5 y q. 61, a. 1.

4) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 56, a. 6 y lugares citados en la nota anterior.

dinales, que, con el séquito de sus partes subjetivas o *específicas, integrales y potenciales* (especies en que se dividen y virtudes que ayudan y que participan de las cardinales, respectivamente), de las que largamente trata Santo Tomás en la parte II-II de la *Suma*, ordenan *habitualmente* al hombre en todas sus inclinaciones, impregnando de recta razón sus movimientos y pasiones, de modo que por su medio permanece él *habitualmente* inclinado y orientado al último fin específico, al bien bajo la forma determinada de bienes concretos [1]; y merced a ellas, el tránsito de los juicios especulativo-prácticos de la inteligencia a la dirección concreta eficaz de la voluntad libre se opera con toda facilidad, seguridad y escaso esfuerzo.

Por un lado, pues, las *virtudes intelectuales* de la eubulia y de la synesis y gnome, partes potenciales o virtudes participantes de la prudencia [2]. *facilitan* el proceso lógico de la formación del juicio especulativo-práctico concreto sin error ni falsa deducción a partir de los primeros juicios de la sindéresis, *ordenando así la inteligencia práctica* hasta conducirla al juicio eficaz de la *prudencia,* y por otro, las *virtudes morales,* dando a la voluntad dominio permanente sobre las inclinaciones sensibles que se oponen a su bien específico *(templanza),* robusteciéndola para superar las dificultades que contrarían el ejercicio de su actividad hacia ese su bien *(fortaleza)* y otorgándole señorío sobre su bien individual para dar a cada uno y a la sociedad lo suyo *(justicia,)* la *ordenan habitualmente* hacia su último fin y perfección ontológica y a seguir constantemente las normas de la inteligencia práctica para alcanzarlos.

La virtud no pone al hombre en posesión de su bien supremo o de la felicidad, porque la virtud *no es la consecución del fin;* pero es un *medio* que dirige *permanentemente* al hombre a su *último fin,* y no sólo en un caso particular, como lo hace un acto.

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 55, a. 3.
2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 57, a. 6 y II-II, q. 51, a. 1 y 3.

(Recuérdese al respecto la diferencia del temperado y continente, a que aludimos unas líneas más arriba con Santo Tomás, y se verá mejor la diferencia entre *virtud* y *acto* bueno.) Mientras el acto bueno nos dirige al fin *hic et nunc,* la virtud pone a nuestra voluntad en un *estado permanente* de orientación hacia él, que la conduce a abrazarse con el acto necesario para su consecución. La virtud introduce el orden habitual en la voluntad, la impregna de racionabilidad, la purifica de móviles subalternos, la fortalece contra las dificultades y, si no la fija en la posesión del fin, ciertamente la dirige y la coloca de un modo permanente en el camino que a él conduce. Del mismo modo que por las virtudes intelectuales *(intellectus, sciencia et sapientia)* [1] el hombre posee en el orden especulativo la *inteligencia verdadera,* con la cual capta la verdad y organiza sus conocimientos, por las morales tiene la *voluntad recta,* la voluntad habitualmente inclinada al último fin, al bien honesto, con cuya ayuda pone sin dificultad los *medios* (actos) necesarios para lograrlo.

5. El acto humano de la voluntad es moralmente bueno en la medida de la penetración de la recta norma que lo dirige. Por las virtudes morales, acabamos de verlo, el hombre queda orientado hacia su último fin de un modo permanente, pues queda inclinado hacia los actos concretos que a él conducen e inclinado habitualmente, por ende, a seguir los dictámenes de la razón práctica. Sin embargo, como la voluntad en que residen, estas virtudes en sí mismas son ciegas y necesitan ser aplicadas de un modo racional y eficaz, sin excesos ni defectos, en cada caso particular, según las circunstancias concretas. Para ello no basta evidentemente la ciencia moral ni siquiera el último juicio práctico indiferente que dictamine sobre un hecho particular, pues hemos dicho ya que la eficacia del acto sólo se obtiene en la *elección* con la intervención conjunta de la voluntad y del juicio práctico-práctico de la inteligencia. Así como no basta la inclinación natural de la voluntad

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 57, a. 2.

a su bien específico, el bien en sí u honesto, y es menester *acabar* esta obra de la naturaleza por las *virtudes* morales que la rectifiquen, ordenándola *habitualmente* hacia el último fin; del mismo modo no basta la inclinación natural de la inteligencia a captar los principios primeros y derivados especulativo-prácticos, es menester que una virtud especial, *acabando* también esta obra de la naturaleza, la incline *habitualmente* a la formación del juicio práctico-práctico eficaz del acto moral. En una palabra: como la voluntad es perfeccionada por las *virtudes morales* para el ejercicio fácil y permanente del bien, así la inteligencia lo debe ser por una *virtud intelectual* que la incline habitualmente al juicio práctico-práctico verdadero. Esta es la virtud de la *prudencia* [1]), que, suponiendo y apoyándose en la orientación hacia el bien honesto específico, que la voluntad posee por su propia naturaleza espiritual y, sobre todo, por las virtudes morales, aplique en cada caso concreto de elección esta voluntad y virtudes en una medida racional, en un "*justo medio*" [2]). La fácil organización en cada caso concreto del juicio práctico-práctico recto, por el cual se canaliza y determina la elección de la voluntad inclinada por las virtudes morales, depende de esta virtud intelectual [3]). Como virtud intelectual que es, la prudencia está constituída por una *inclinación habitual* de la inteligencia práctica, adquirida por la repetición de sus actos, hacia el empleo y regulación precisa de las virtudes morales en la justa medida, que los diferentes principios normativos de la razón práctica exigen en el caso individual de acción [4]).

Así como las virtudes morales orientan y aplican la voluntad al último fin (o fines determinados y dirigidos a aquél), haciéndola *habitualmente* buena, la prudencia, descendiendo de la inteligencia a la voluntad, *dirige y aplica* esas virtudes no a su fin (pues ya lo

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 57, a. 5 y II-II, q. 47, a. 4, 5 y 6.
2) S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 64, a. 1 y 2; y II-II, q. 47, a. 7; *De Virtut. in Communi*, a. 8 y de *Virtut. cardinal.*, a. 2.
3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 2.
4) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 3.

están), sino a actos morales concretos como a otros tantos *medios* para alcanzar el último fin [1]). La virtud de la prudencia es la reguladora de los *medios* o actos morales individuales dirigidos a la consecución del fin. Por las virtudes morales, la voluntad se dirige de un modo estable al último fin o bien, es *habitualmente buena;* por la virtud intelectual de la prudencia se regulan los *actos* de esas virtudes *como otros tantos medios* aplicados a la consecución del fin de un modo racional, vale decir, en su justa medida, de acuerdo a las exigencias ontológicas precisas de éste, tal cual las capta y formula la inteligencia en sus principios especulativo-prácticos. La fuerza de la virtud moral es racionalizada, impregnada de razón en cada acto por la prudencia en la medida de las exigencias ontológicas del fin [2]). A la prudencia, como a la "*recta ratio agibilium*", incumbe *aconsejar, juzgar y mandar* la intervención de la buena voluntad en cada caso particular (cfr. c. IV, n. 7 de la presente obra [3]); y por eso, como enseña el Doctor Angélico, la eubulia, la synesis y la gnome, virtudes intelectuales que ayudan a formular el consejo y el juicio sobre el acto moral, previos al juicio práctico eficaz de la prudencia, forman el séquito de virtudes adjuntas o "*quasi-potentiales*" de ésta [4]).

Por medio de la prudencia se realiza la unión e íntima penetración del orden racional—y por éste, del orden o exigencias ontológicas del último fin—, y del volitivo, en el acto moral bueno de la elección libre (cfr. c. IV, n. 7, y el n. 2 y 3 del presente capítulo). Esta razón, con la sindéresis y sus principios, no se aplica a la buena voluntad (buena u orientada hacia el último fin, gracias a las virtudes morales) sino por esta virtud de la prudencia, que organiza y ordena el juicio práctico-práctico o eficaz, bajo el cual

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 6; e *In III Sent.*, dist. 27, q. 2 a. 3 ad 3.
2) Cfr. S. Tomás, *De Virtut. in Communi*, a. 9 y 12 ad 16; *In II Ethi.*, Lec. 7; *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 2 ad 4 y II-II, q. 47, a. 7.
3) Cfr S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 8.
4) Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 57, a. 6, y II-II, q. 51 integra.

entran y actúan, gobernadas racionalmente, las virtudes morales en el acto de la voluntad. Y como sin orden no hay virtud, ya que la virtud es una *ordenación* de la voluntad al último fin, y sin razón no hay orden, por eso, sin prudencia no hay virtud. Ella es la causa [1]), madre y guardiana de toda virtud [2]), la reina de todas las virtudes morales [3]), a las que, organizándolas arquitectónicamente, haciéndolas partícipes del recto orden de la razón, las hace *formalmente virtudes* [4]).

A su vez, la prudencia supone la buena voluntad, supone, por ende, las virtudes morales. Porque sin esta habitual inclinación al último fin y a los fines intermedios de los actos de estas virtudes, el juicio práctico-práctico es *habitualmente* impedido, y con él, el ejercicio de la prudencia [5]). Por eso, esta virtud intelectual supone las virtudes morales de la voluntad, a las que gobierna y da un carácter racional, según lo expuesto [6]). La prudencia es la *inclinación* o hábito de la inteligencia práctica que, conduce a la inserción del acto eficaz de la *recta* razón con la voluntad *buena*, y hace llegar el saber normativo a donde no puede llegar la ciencia práctica (que, como ciencia, es de lo universal), aplicándolo a la virtud moral racionalmente—mediante el juicio práctico-práctico—a cada caso particular de la conducta humana [7]). El saber normativo universal de la sindéresis, particularizado por un proceso lógico de la inteligencia práctica de aplicación cada vez más precisa y compleja a la conducta humana, acaba de entubarse y aplicarse a un determinado caso *(juicio práctico-práctico)* merced al acto de esta virtud, que, intelectual por su sede, introduce e impregna de racionalidad y orden la decisión de la voluntad virtuosa.

1) Cfr. S. Tomás, *de Virtut. in communi*, a. 6.
2) Cfr. S. Tomás, *In III Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 5.
3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 23, a. 6.
4) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 65, a. 1.
5) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 57, a. 2.
6) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 5.
7) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 3.

Es decir: que, *sin buena voluntad,* sin voluntad habitualmente orientada a su último fin por las virtudes morales, no es posible la penetración habitual de la recta razón práctica en el acto de aquélla, no es posible la virtud de la prudencia [1]). De aquí el que sin virtud moral no es posible la prudencia; ella se "corrompe" desde que no encuentra una buena voluntad que dirigir [2]). Pero, a su vez, sin prudencia no es posible la virtud moral, porque no es posible que la buena voluntad se dirija de un modo permanente a su último fin en el ejercicio de sus actos sin la dirección y regulación racional de la prudencia, única que hace, en cada caso, del acto de la buena voluntad un acto *formalmente* virtuoso. Sin ella, el acto virtuoso, el ejercicio de la virtud, carece de orden racional, de "*justa medida*"; deja, por eso mismo, de ser bueno, virtuoso, según vimos unas líneas más arriba [3]). Sólo en la medida que la *inteligencia práctica verdadera* penetra en el acto de la *voluntad buena* con sus virtudes, el *acto* de ésta *es bueno* y *virtuoso*. Tal es la virtud intelectual de la prudencia, virtud organizadora que ordena conforme al orden ontológico de la razón práctica todo el orden de las virtudes morales de la voluntad, análogo al que en el orden especulativo, sobre las demás virtudes y ciencias, ejerce la Sabiduría [4]).

Sin esta virtud de la prudencia, el hombre mejor intencionado y de voluntad bien inclinada no obra racionalmente, no acomoda el acto de virtud a las circunstancias, deja de obrar formalmente bien y virtuosamente.

1) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 4, q. 57, a. 5 y q. 56, a. 3; e *In VI Ethic.*, lect. 2.
2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 5.
3) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 4. El "justo medio" de la virtud moral introducido por la prudencia, no es *entre dos extremos*—ya que la virtud siempre es extremo y a las veces heroísmo—sino *entre dos excesos*. (Cfr. T. D. Casares, *Curios de H. de la Filosofía*, citado más arriba.)
4) Cfr. S. Tomás, *In III Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 3 ad 3; *S. Theol.*, I-II, q. 61, a. 3; y q. 57, a. 2.

Hermosamente expone O. Lottin el pensamiento de Santo Tomás sobre esta misión arquitectónica de la virtud de la prudencia sobre las demás virtudes morales cardinales, las cuales sin aquélla dejan de actuar como virtudes. "No se podría subrayar demasiado la importancia de esta virtud en el orden moral. Ella es la reina de las virtudes morales. Virtud intelectual, residiendo en la razón práctica, a la que perfecciona, da la norma de todo movimiento del apetito racional o sensitivo *(S. Theol.*, I-II, q. 64, a. 1 y 3). Ella dirige todas las virtudes hacia su fin, que no es sino el realizar el bien en todo punto *(In III Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 3 ad IIIum.); las sobrepasa, por ende, a todas en dignidad (II-II, q. 23 a. 6). Es como la forma general de toda virtud, puesto que da a todo acto humano su carácter de acto virtuoso: la especificación de cada virtud le viene, sin duda, de su objeto propio; pero los actos virtuosos no realizan la nota genérica de acto virtuoso sino por el sello que deja en ellas la prudencia. Esta es, en el orden práctico, lo que la filosofía en el orden especulativo. La filosofía es una ciencia especial, pero perfecciona todas las ciencias, porque su objeto es común a todas. Del mismo modo, la prudencia tiene su objeto propio, pero perfecciona todas las virtudes al comunicarles algo de sí misma: la racionalidad, que es su constitutivo formal: el sol es distinto de todos los otros seres, pero a todos comunica su virtud *(In III Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 4, q^{cula} II, ad 1 y q^{cula} III; *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 5 ad 2; *De Veritate*, q. 14, a. 5 ad 11). Ella no define a cada virtud en sí misma, y es, por este título, para cada una de ellas una forma extrínseca *(In II Ethic.*, lect. 7); pero impregna a todas las virtudes, no siendo la virtud moral más que la impresión de la sana razón en el apetito *(De Virt. in Communi*, a. 9): las tendencias del hombre se moralizan en la medida que ellas se impregnan de racionalidad; y a este título, la virtud no es sino una participación de la prudencia *(De Virt. in Communi*, a. 12 ad 16; *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 2 ad 4; *In II Ethic.*, lect. 7). No se concibe, pues, virtud moral sin prudencia, como no se concibe movimiento ordenado sin principio de orden (I-II, q. 65, a. 1; *Quod.*, XII, a. 22)" [1].

Hay en esta mutua dependencia de la prudencia frente a la rectitud moral y de ésta frente a la prudencia [2] un aparente círculo vicioso que conviene disipar. La prudencia supone la bondad de la voluntad y, por ende, las virtudes morales que la aplican permanentemente a su último fin y a los fines intermedios particulares; pero siempre de un modo más o menos general, de manera que sin aquélla sería ineficaz y desordenado y, consiguientemente, no virtuoso. La inteligencia práctica, por medio de la prudencia, encauza de un modo preciso racional (= conforme a la norma objetiva) el acto de la virtud moral en las circunstancias concretas, acomodándolo como *medio* a su fin. Y es así cómo el ejercicio de la virtud moral implica siempre la intervención de la prudencia [3]. En este sentido, la virtud moral es imposible sin prudencia. Pero a su vez, la actuación de ésta, como aplicación racional que es de la voluntad buena (orientada a su último fin) a un determinado acto o medio, implica las virtudes morales, causa de la rectitud de la voluntad.

De aquí que sea imposible la virtud moral sin la prudencia, como la prudencia sin la virtud moral. Ambas se implican, como se implican el ejercicio de la inteligencia en el de la voluntad y el de la voluntad en el de la inteligencia (cfr. antes n. 3, y c. II, n. 6), de las cuales, estas virtudes cardinales, morales y prudencia no son sino hábitos buenos que las inclinan y facilitan sus actos. La interpenetración de la virtud moral y de la prudencia no es sino una consecuencia de la interpenetración de la actividad de la inteligencia y de la voluntad, en las que, respectivamente, aquéllas residen y actúan como hábitos buenos. Tal es, en síntesis, el proceso de la

1) *Op. cit.*, pág. 378-380.

2) Cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 4 y 5.

3) Cfr. *In VI Ethic.*, Lec. 2 y otros lugares antes citados. Véase también O. Lottin, *op. cit.*, pág. 396.

elección buena, del acto moralmente bueno, en que la acción de la inteligencia y de la voluntad se penetran y condicionan mutuamente como causa formal y material, gracias a las virtudes respectivas que las aproximan y unen entre sí.

En finos análisis psicológico-morales, que, dado el fin de nuestro trabajo, hemos expuesto someramente, Santo Tomás va explicando de un modo magnífico y conforme a la realidad el hecho de la acción moral. Realmente, el tratado de la moral, con sus actos y virtudes, de la *S. Teológica* es el *capo lavoro* del Angélico Doctor [1]), insuperado hasta hoy y difícilmente superable en adelante [2]).

[1]) Cfr. M. Grabmann, *Thomas von Aquin Kulturphilosophie*, pág. 65 y sgs. (o nuestra traducción citada).

[2]) La organización del acto moral malo se hace de manera análoga a la del bueno. Paralelamente a los juicios de la inteligencia práctica verdadera, que capta el bien específico del hombre y los principios de él derivados y se aplica al acto de la voluntad virtuosa por la virtud de la prudencia, existe la captación de los bienes de facultades subalternas del hombre, que en lugar de subordinarse a aquel otro bien y principios normativos, se formula en juicios prácticos independientes (vgr.: "Hay que gozar siempre"), los cuales se aplican al acto concreto de la voluntad viciosa (*habitualmente* inclinada al mal) por una facilidad habitual de la inteligencia práctica *errónea*, que constituye el vicio intelectual contrario a la virtud de la prudencia. Es el caso del *incontinente* que responde al contrario del *temperado*. Como éste, tampoco aquél experimenta lucha alguna, acostumbrado como está a seguir el juicio práctico del bien deleitable. Entre los dos está el *continente*, quien sin tener la virtud moral o inclinación habitual de la templanza y, por ende, tampoco la prudencia correspondiente, sin embargo, hace *actos* buenos de dominio de su concupiscencia pero con esfuerzo y lucha, y a las veces cae, también sin tener el vicio de la incontinencia en la voluntad ni el juicio erróneo en la inteligencia práctica. En este caso la pasión inclina a la voluntad a abrazarse con el juicio eficaz del bien deleitable, *impidiendo la aplicación* de los principios normativos morales de la razón práctica, corrompiendo el juicio eficaz recto de la inteligencia, sin renunciar, sin embargo, a los juicios de la sindéresis y ciencia moral. Sólo la voluntad viciosa (*habitual* y no solamente *actualmente mala*) se desentiende a más del juicio eficaz de la inteligencia,

6. Lo que queremos subrayar aquí—conforme al intento de esta tesis—es cómo el acto moral se inserta en la Metafísica y recibe su bondad del ser, puesto que no es acto moral bueno sino en la medida en que es impregnado de la norma objetiva ontológica, la cual, entrando en la inteligencia por el hábito de la sindéresis y expresándola en principios universales normativos, desciende e informa al acto concreto de la voluntad libre, en forma de juicio práctico-práctico por intermedio de la virtud de la prudencia.

Es el ser quien, por medio de la inteligencia, llega a la voluntad para comunicarse y darse a ella en la perfección del acto moral. Este es bueno o malo, según se termine o se frustre ontológicamente como perfección humana, de acuerdo a las exigencias del ser captadas por la inteligencia práctica.

Decir, por ende, como hemos dicho, que no existe acto moralmente virtuoso o bueno (= dirigido al último fin) de la voluntad sin la intervención de la virtud de la prudencia (cfr. n. anterior), equivale a decir que el acto bueno es imposible sin la aplicación e información de la norma racional de la inteligencia práctica que aquélla realiza, y semejante proposición implica afirmar la imposibilidad del acto moralmente bueno sin la aplicación concreta de la norma objetiva, sin la impregnación de las exigencias ontológicas del ser, que ésta encierra y que conducen al acto moral a lo que *debe ser, a su plenitud ontológica*. Conclusión fácil de prever, porque si la inteligencia depende en toda su actividad del ser de que se alimenta, decir que el acto de la voluntad es moralmente bueno en la medida en que la recta inteligencia lo penetra y encauza por medio de la virtud de la prudencia, en la medida que es *racionalmente recto*, equivale a decir que es *moralmente bueno en*

también de la norma misma de los principios morales (cfr. S. Tomás, *De malo*, q. 3, a. 9; *In III Sent.*, dist. 31, q. 1, a. 1; *S. Theol.*, I-II, q. 33, a. 3, q. 77, a. 1 y 2 y II-II, q. 55 íntegro. En esta cuestión trata S. Tomás de los distintos vicios opuestos a la prudencia, tales como la "prudencia de la carne", la "astucia", etc.).

la medida en que es ontológica o metafísicamente pleno o perfecto, en la medida en que se aviene a las exigencias metafísicas del ser, al *deber ser,* en la medida en que el *ser* del acto coincide con el *deber ser* ontológico captado y expresado por la norma y, últimamente, por el juicio eficaz de la prudencia; en una palabra: en la medida en que el *deber-ser* o exigencia ontológica, captada y formulada en la norma de la inteligencia, es por él realizado y llega a *ser.*

CONCLUSION

La razón última de este carácter racional y metafísico del orden moral la encontramos en el Ser perfectísimo de Dios.

El Ser infinitamente bueno y perfecto era libre para crear; pero supuesta su determinación de hacerlo, no ha podido comunicar el ser a las creaturas sino como participación del suyo, como gloria de su Perfección (cfr. c. III, n. 5). Todo ser, por eso, está destinado por Dios a ser *bueno* o *perfecto* dentro del grado de participación y manifestación de su Bondad a que lo destina. De aquí surge la jerarquía de los seres, expresión de este grado de bondad y gloria a que Dios los dirige, o, lo que es lo mismo, en términos metafísicos, expresión de este grado de *ser* o *acto,* de que Dios les hace partícipes. Hemos expuesto largamente el grado supremo que el ser del hombre ocupa en esta escala de los seres de la creación sensible, índice, por ende, de su mayor participación y manifestación del Ser divino y expresión del modo, esencialmente diferente del de los demás, de ser dirigido a su último fin. En efecto: hemos podido ver a través de las páginas de esta obra cómo el fin es el determinante de la naturaleza (c. I, n. 14), y nos hemos detenido para ponerlo de manifiesto en el caso de la naturaleza humana en especial (c. III, n. 15 y sigs.). El hombre ha recibido un alma espiritual y libre para poder glorificar a Dios de la manera más noble, por el conocimiento y el amor, de un modo análogo a aquél por el cual Dios se glorifica a sí mismo en su gloria esencial. El es, dijimos, el sacerdote de la creación, quien, en alas de su inte-

ligencia y voluntad, levanta hasta Dios todo el universo creado.

Las creaturas todas han salido de las manos de Dios como *ser* y están dirigidas por su actividad natural hacia su fin o bien específico, vale decir, hacia un término como plenitud o colmación ontológica de su *ser*.

Entre todas ellas se destaca y diferencia esencialmente el ser del hombre, quien, recibiendo un ser espiritual, queda abierto y orientado no a éste o aquel bien finito determinado, sino al Bien en sí, infinito, a Dios. El hombre no puede llegar a su plenitud ontológica, no puede superar la distancia entre su ser y su fin sin la posesión de Dios por la inteligencia y la voluntad exhaustivamente actualizadas. La perfección ontológica del ser humano está en la reducción a ser o acto de la potencia o capacidad infinita de sus facultades espirituales, en la obtención de la infinita Verdad y Bondad, sólo encontrables en Dios. La aspiración necesaria e irrefrenable del hombre hacia el Bien en sí, hacia Dios, como hacia su felicidad, es el movimiento natural de su ser hacia su fin o perfección ontológica.

Todo el ser de las creaturas y su naturaleza, como principio de movimiento en pos de una plenitud, se plantea en términos estrictamente metafísicos. Salidas de la plenitud del Ser divino no por emanación, sino como participación y manifestación creadas suyas y, como tales, esencialmente limitadas, con un movimiento natural hacia el fin impreso en sus entrañas por el Creador, buscan colmar, justamente con su ser intrínseco, la participación y la manifestación del Ser divino, la gloria divina, dentro de la órbita de su esencia; para regresar, llevadas en la gloria formal del conocimiento y amor divinos del hombre, al seno de su Hacedor como a su último Fin y Supremo Bien (c. III, n. 16).

En este magnífico círculo ontológico que recorre el ser creado, saliendo y regresando a Dios como Causa primera y Fin último, respectivamente, la actividad de la creatura inteligente no es sino un eslabón, bien que el principal y culminante de todos ellos. Semejante actividad implica, por su espiritualidad, la libertad, y con

ella, el problema moral. El problema moral, por eso, no es sino el episodio más sobresaliente de un problema metafísico mucho más amplio: el del movimiento natural de la creatura hacia la plenitud ontológica de su forma o esencia. No es sino una escena, la central, de todo el drama de la realidad. Mientras los demás seres se encaminan o, mejor, *son encaminados* hacia su fin, encauzada su actividad por leyes naturales necesarias indefectibles, de acuerdo a su ser irracional, sólo el hombre, de acuerdo a su naturaleza inteligente y espiritual, ha de dirigirse a su Fin, indagando y adoptando por sí mismo los medios que a él le conducen; ha de buscar la senda de su perfección y determinarse a seguirla sin necesidad intrínseca alguna, *libremente*, pero conformándose a las exigencias del ser, impuestas por una necesidad moral (obligación) a su voluntad libre mediante su comunicación e intimación por los dictámenes de su razón. El hombre capta por su inteligencia práctica las exigencias esenciales, *el deber ser* de su naturaleza de acuerdo a su fin y al de todas las creaturas, y, ajustando a esa norma racional sus actos humanos, los encauza, por eso mismo, hacia su plenitud ontológica. El problema de la perfección del ser, qué las creaturas irracionales logran en la órbita de su esencia por el cumplimiento indefectible de las leyes naturales que gobiernan necesariamente su actividad, alcánzalo el hombre ajustando su conducta a la norma moral de su inteligencia, que no es sino la expresión de la perfección ontológica de su naturaleza espiritual, imperada por su divino Autor.

Como parte de todo el problema del ser, el de la conducta humana tiene también sus dos aspectos: metafísico y gnoseológico. *La moral* es parte de la realidad y de sus exigencias *(aspecto metafísico)*, *y la ética*, como conocimiento filosófico de esa realidad y exigencias, es parte del problema general del conocimiento *(aspecto gnoseológico)*. De hecho hemos podido comprobar más arriba cómo en la solución del problema moral repercute la concepción general filosófica de un sistema metafísico y gnoseológico, o, mejor todavía, cómo lo ético se estructura de acuerdo a dicha con-

cepción (realista, idealista, fenomenológica, etc.) (cfr. c. II, números 16 y 17).

También la obligación absoluta con que la norma moral se impone a la conciencia humana se deriva del Ser de Dios y posee, por eso, una raíz y carácter plenamente metafísico (c. VII, n. 1, 6 y 8). La Perfección y Santidad divinas no pueden dejar de prohibir de un modo absoluto y terminante a la creatura racional toda infracción a esa norma de perfección de su ser específico y de imponerle todo lo necesario para su consecución. La ley moral natural—la norma ordenada obligatoriamente por el Imperio divino—no es la imposición de preceptos arbitrarios que Dios libremente nos impone: *es la expresión de su divina Voluntad, que, bajo la dirección de su Sabiduría y Santidad infinitas, necesariamente quiere y nos manda adoptar el orden de nuestra propia perfección y nos pone en la necesidad moral de encaminar nuestra actividad humana por el sendero de conquista de nuestro propio ser mediante la realización de sus exigencias ontológicas.*

La ley y la obligación nacen necesariamente del *Ser* divino, y se ordenan esencialmente a encauzar hacia *su plenitud el ser* de la creatura racional para glorificación de la Bondad infinita.

El recorrido moral o dimensión ética de la actividad humana hacia el bien consiste, pues, en *una ascensión o actualización ontológica de su propio ser* por el cauce de la norma obligatoria, derivada e impuesta por el *Ser divino* con la designación de su último fin, y que conduce a la creatura racional, en el término de su recorrido, a ese mismo Ser divino—objeto plenamente actualizante de su inteligencia y voluntad—y, con ella, a la *plena perfección de su propia vida y ser creado en la plena glorificación de Dios.*

No sólo en sus líneas generales, también en cada uno de sus pasos, el camino de perfección moral es el camino de perfección del *ser*. Cada acto humano es un *medio* que nos dirige o aparta del último *fin*, y es bueno o malo en la medida que la perfección del fin y de sus exigencias se le comunica y le ajusta a la consecución de éste, y, por intermedio de la inteligencia, lo regula. La virtud

misma no es sino un principio de acción, que nos predispone habitualmente a obrar conforme a nuestra propia perfección ontológica (cfr. c. X, n. 4).

Los demás seres realizan su fin y, por ende, obtienen su perfección, sirviendo al fin o bien del hombre. Pero el hombre sólo encuentra su fin y la perfección de su ser en la posesión eterna del Ser de Dios (cfr. c. III, n. 13 y sigs.). Tal es la diferencia esencial en cuanto al fin (reflejadas en sus respectivas naturalezas) entre el ser material y la actividad necesaria de las creaturas irracionales y el ser espiritual y la actividad libre y moral del ser inteligente: que mientras aquéllas llegan a su término por su integración en el ser temporal y finito del hombre (sirviéndole como medio), éste sólo lo alcanza en su integración eterna—por el conocimiento y amor perfectos—en el Ser eterno e infinito de Dios. No de otra suerte que la actividad moral—*medio* para el logro del fin—, *la posesión* del supremo Bien del hombre, su felicidad, término de esa actividad, tiene un sentido plenamente metafísico: *es la consecución de la plenitud ontológica eterna de su propio ser*. En última instancia, es la diferencia de fin o bien la que ha determinado la misma diferencia de naturaleza y actividad: material, necesaria y temporal, en un caso, y espiritual, libre e inmortal, en otro (cfr. capítulo I, n. 14, y c. IV, n. 17).

Desde entonces quedan perfectamente solidarizadas, como identificadas que están, la perfección moral y la perfección ontológica específica del ser humano. Cualquiera infracción de la ley moral es un atentado contra la perfección ontológica del hombre, y cualquier ataque o desmedro de este ser humano es un acto contrario a la norma moral.

De aquí que todo intento de elaborar una moral desvinculada del *ser* lleva *lógicamente* (o de *derecho* y a pesar de que de *hecho* se la conserve) a su aniquilamiento, así como inversamente toda metafísica acabada encierra, virtualmente al menos, una solución a la cuestión del *ser* de la actividad humana y de sus exigencias ontológicas *(deber ser)*, es decir, al *problema moral*, y cuando se des-

entiende de este problema resulta insuficiente, *incompleta*, cuando no positivamente *errónea*. Sólo restituída al ser y en último término al Ser divino, de donde nace y a donde conduce, como a su punto de arranque y raíz que la alimenta y término que le da sentido, la ética logrará sobre esta base metafísica su verdadero fundamento, único capaz de sustentarla contra todos los vaivenes de teorías más o menos arbitrarias y efímeras, pero que, a la larga, siempre la inferiorizan y destruyen; y sobre él, y de acuerdo a sus exigencias ontológicas, podrá estructurarse con toda solidez en su genuina y auténtica fisonomía.

El orden moral no es sino el acabamiento del ser de nuestra naturaleza, al que se endereza por la ruta de su fin o plenitud. Y esta ascensión o actualización ontológica de la actividad humana —y, por ella, de todo su ser substancial—por el cauce de su perfección específica no *se comienza* si no es encauzándose en la presente vida a nuestro último Bien, el Ser divino, y no *se termina* sino en la vida inmortal en la actualización exhaustiva de nuestras facultades espirituales: inteligencia y voluntad, por la integración de nuestro ser en el Ser infinito, por el conocimiento y el amor perfectos de la suprema Verdad y del sumo Bien...

... ...

De hecho, en la economía actual de la Providencia divina, toda esta ética filosófica, elaborada por la razón humana con sus luces naturales, está integrada y superada—sin ser destruída—en un orden infinitamente superior, *sobrenatural*. Sépalo o no el hombre, su vida se mueve en este plano superior, y el bien moral no es ya sólo el desarrollo ontológico de su naturaleza o forma hacia su *plenitud humana, alcanzada por los actos* perfectos del conocimiento y amor de Dios: *beatitud natural* en la posesión del último fin *de la naturaleza*, sino el desarrollo ontológico de su *sobrenaturaleza*, de su vida divina de la gracia, participación de la misma vida de Dios que posee como hijo suyo, en dirección hacia su *plenitud*

divina, lograda por la participación inefable de la misma *beatitud esencial de Dios: felicidad sobrenatural* por la posesión divina del último Fin o Bien supremo, integración de nuestro ser y vida—sin disminución de nuestra personalidad—en el Ser y Vida infinita por la visión, el amor y la fruición de Dios: "*Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem*" [1].

1) S. Pablo, *I Corin.*, XIII, 12.

BIBLIOGRAFIA

ACTES DU III.º CONGRÈS DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE. Thème principal: *Les valeurs*. Nouwelaerts, Louvain, 1947.

AGUSTÍN, SAN: *Opera omnia*, 34 tom. Edición latino-francesa. Luis Vives, París, 1872 y sgs.

ALAMANNUS, COSME S. J.: *Summa Philosophiæ*. Edición crítica realizada por el Card. F. Ehrle S. J., 5 tom. Lethielleux, París, 1927 y sgs.

ALBERINI, C.: *Axiogenia*. Buenos Aires.

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE (Dirigées par E. Gilson): Varios tomos aparecidos. Vrin, París.

ALFONSO M. DE LIGORIO, SAN: *Theologia moralis*. 4 tom. Edición crítica realizada por L. Gaudé. Poliglota Vaticana, Roma, 1905.

ARISTÓTELES: *Opera Omnia*. Edición greco-latina, 5 tom. F. Didot, París, 1927 y sgs.

ARNOU, R. S. J.: *Metaphysica Generalis*. Universidad Gregoriana, Roma, 1941.

— *Theologia Naturalis*. Universidad Gregoriana, Roma, 1941.

ASTRADA, C.: *La ética formal y los valores*. Biblioteca Humanidades, tomo XXI, La Plata, 1938.

— *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1936.

ATHAYDE, TRISTÁN DE: *Fragments de Sociologie Chrétienne*. Desclée De Brouwer & Cie., París, 1934.

— *Política*. Editorial Difusión, Buenos Aires, 1942.

— *Mitos de nuestro tiempo*. Editorial Difusión, Buenos Aires, 1944.

— *Las Edades del Hombre*. Editorial Difusión, Buenos Aires, 1943.

— *El Problema de la Burguesía*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1939.

BALMES, J.: *Curso de Filosofía elemental*. 3.ª parte: *Ética*. Garnier, París.

— *Filosofía Fundamental*. Garnier, París.

BALTHASAR, N.: *La méthode en Métaphysique*. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1943.

— *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être.* Em. Warny, Editeur, Louvain, 1935.
— *Mon Moi dans l'être.* Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946.
BÁÑEZ, D.: *Comentaria in primam parte. De Deo Uno.* F. E. V. A., Madrid-Valencia, 1934.
— *Comentarios Inéditos a la I-IIae. de Santo Tomás.* Edición preparada por R. P. V. Beltrán de Heredia (2 tomos), Salamanca, 1942 y 1944.
BARCALLO CIRIO, J. M.: *Sociedad y Persona.* Grupo de Editoriales Católicas, Buenos Aires, 1943.
BERDIAEFF: *Sprit et Liberté.* Edición "Je sers", París, 1933.
BERGSON, H.: *Essai sur les données inmédiates de la conscience.* Presses universitaires de France, París, 1946.
— *Les deux sources de la morale et de la religion.* Alcan, París, 1935.
BERTHIER, J. O. P.: *L'Etude de la Somme Théologique de S. Thomas D'Aquin.* 2.ª edición. Lethielleux, Paris, 1905.
BIBLIOTHEQUE THOMISTE: Varios tomos aparecidos. Vrin, Paris.
BIBLIOTHEQUE DE PHILOSOPHIE (Le Saulchoir): Varios tomos aparecidos. Vrin, París.
BIBLIOTHEQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE: Varios tomos aparecidos. Vrin, París.
BILLUART, F.: *Summa Sancti Thomæ.* 8 tom. Brunet. Arras (Francia), 1867 y siguientes.
BIZZARRI, R.: *Il problema 'gnoseologico metafiso moderno di fronte alla filosofia tradizionale.* Stabilimenti Editoriali Vallecchi, Firenze, 1929.
BLANCO, G. P.: *Nota sobre el Derecho Natural.* En *Strena R. Trotta,* La Plata, 1947.
BLONDEL, M.: *La Pensée,* 2 tom. Alcan, París, 1934.
— *L'Etre et les Etres.* Alcan, París, 1935.
— *L'Action,* 2 tom. Alcan, París, 1936-1937.
BONET, A.: *El Catolicismo y la Cultura.* Barcelona, 1944.
BOYER, C. S. J.: *Cursus philosophicus.* 2 tom. 11.° millar. Desclée Brouwer, París, 1937.
— *Essais sur la doctrine de Saint Agustin.* Beauchesne, París, 1932.
— *L'idée de verité dans la philosiphie de Saint Augustin.* Beauchesne, París, 1920.
BREHIER, E.: *Histoire de la philosophie,* 2 tom. Alcan, París, 1928-1932. Traducción castellana, Sudamericana, Buenos Aires, 1942.
BRENTANO, F.: *Aristóteles.* Labor, Barcelona, 1930.

BRUGUELLES, R.: *Introduction a une sociologie thomiste.* Société Française, París, 1934.
BRUYNE DE E.: *Esquisse d'une philosophie de l'art.* Librairie Albert Dewit, Bruxelles, 1930.
— *L'Esthétique du moyen âge.* Editions de l'Institut Supérieur de philosophie, Louvain, 1947.
— *Etudes d'Esthétique Médiévale.* De Tempel, Brugge, 1946.
BUENAVENTURA, SAN: *Opera omnia.* Edición crítica. Colegio S. Buenaventura, Quarracchi, 1882 y sgs. En castellano-latín: *El itinerario de la mente a Dios.* Traducción de M. Río. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1934.

CASARES, T. D.: *Jerarquías espirituales (Fe—Conocimiento—Acción).* Restoy y Doeste, Buenos Aires, 1928.
— *El orden civil.* Imp. Oceana, Buenos Aires, 1932.
— *La justicia y el derecho.* Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 2.ª edición, 1945.
— *Reflexiones sobre la condición de la inteligencia en el catolicismo.* Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1942.
CASTELEIN, A. S. J.: *Morale,* 2.ª edición. Dewit, Bruselas, 1904.
— *Droit naturel.* Lethielleux, París, 1903.
CATHREIN, V. S. J.: *Moral philosophie,* 2 tom. 6.ª edición. Vier Quellen Verlag, Leipsig, 1924. (Existe traducción italiana, Florencia, 1913.)
— *Philosophia Moralis,* 15.ª edición. Herder, Friburgo de Brisgovia, 1929.
— *De bonitate et malitia actuum humanorum.* Museum Lessianum, Lovaina, 1926.
— *Filosofía del derecho,* 2.ª edición castellana. Reus, Madrid, 1926.
— *De naturali hominis beatitudine.* En la revista *Gregorianum,* pág. 398-409, Roma, 1930.
— *Quo sensu secundum S. Thomas ratio sit regula bonitatis voluntatis.* Idem, pág. 447-465, Roma, 1931.
CAYETANO, TOMÁS DE VIO: *Comentarios a la Suma Teológica* (Incluídos en la edición leonina de las obras completas de Santo Tomás). Políglota Vaticana, Roma, 1882 y sgs.
— *De ente et essentia.* Marietti, Turín, 1934.
— *Scripta Philosophica.* Angelicum, Roma, 1934 y sgs.
CAYRÉ, F.: *Patrologie et Histoire de la Théologie.* Desclée et Cie., Paris. 1945.
CONINCK, A.: *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa*

valeur. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1947.

CORTS GRAU, J.: *Filosofía del Derecho*, t. I y IV, El Escorial, Madrid, 1941-1942.

CROCE, B.: *Filosofía della Pratica. Economia ed Etica*, 4.ª edición. Laterza, Bari, 1932.

CHIOCCHETTI, E.: *La filosofía di Benedetto Croce*. Vita e Pensiero, Milano, 1924.

DE CORTE, M.: *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*. Vrin, París, 1934.

DEFOURNY, M.: *Aristote. Etudes sur la Politique*. Beauchesne, París, 1932.

DE LA BRIÈRE, YVES: *¿Cómo conciliar Autoridad y Libertad?* Editorial Difusión, Buenos Aires, 1940.

DELAYE, S. J.: *La Personne humaine. Sa nature, son progrès, ses devoirs, ses droits*. En *Semaine sociale de France*, 1937, pág. 177-200. Gabalda, París, 1938.

DELOS, O. P.: *Qu'est-ce que la société?* En *Semaine sociale de France*, 1937, pág. 201-228.

DELP, A.: *Tragische Existenz*. (La filosofía de Martín Heidegger.) Herder, Friburgo de Brisgovia, 1935. Traducción castellana de J. Iturrioz, S. I., *Razón y Fe*, Madrid, 1942.

DE MAISTRE, J.: *Essai sur le Principe Générateur des constitutions Politiques et Etude sur la Souveraineté*. Librairie Catholique Emmanuel Vitte, París, 1924.

DEPLOIGE, S.: *Le conflit de la morale et de la sociologie*, 4.ª edición. Nouvelle Librairie Nationale, París, 1927.

DE REYNA, A. W.: *La Ontología fundamental de Heidegger*. Losada, Buenos Aires, 1939.

DERISI, O. N.: *Esbozo de una epistemología tomista (Estructura noética de la sociología y Ciencia empírica y filosofía natural)*. 2.ª edición, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946. (Traducida al italiano en la *Revista internazionale di scienze sociali* de la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán; pág. 23-53 del año 1939.)

— *Concepto de la Filosofía cristiana*. Cursos de Cultura Católica, 2.ª edición. Buenos Aires, 1943.

— *Para una Universidad cultural*. Trabajo publicado en la revista *Criterio*, 8 de diciembre de 1938.

— *El espíritu de dos filósofos: S. Tomás y Descartes*. Buenos Aires, 1937.

— *Reflexiones sobre el "cogito" cartesiano*. Publicado en el volumen *Cartesio*, de la Universidad Católica de Milán, 1937.

— *Filosofía moderna y filosofía tomista* (2.ª edición), 2 tomos, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1945.

— *La formación de la Personalidad*. Adsum, Buenos Aires, 1941.

— *Lo eterno y lo temporal en el arte*. C. E. P. A., Buenos Aires, 1942.

— *Ante una Nueva Edad*. Adsum, Buenos Aires, 1944.

— *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

— *Arte Cristiano. Reflexiones sobre la esencia y situación del arte en el cristianismo*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, 1946.

— *La filosofía del Espíritu de Benedetto Croce*. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1948.

DE VRIES, J.: *Pensar y ser*. Traducción del alemán por J. A. Menchaca. *Razón y Fe*, Madrid, 1945.

DE WULF, M.: *Histoire de la Philosophie Médiéval*, 3 tom. 6.ª edición, 1934-1947.

— *Initiation à la Philosophie Thomiste*. Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1932.

— *Art et Beauté*. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1943.

DICTIONNAIRE APOLOGETIQUE DE LA FOI CATHOLIQUE, dirigido por D'Alès, Beauchesne, París.

DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE, dirigido por Vacant, Mangenot y Amann. Letouzey et Ané, París.

DIES, A.: *Autour de Platon*, 2 t. Beauchesne, París, 1927.

— *Platon*. Flammarion, París, 1930.

DILTHEY, W.: *Obras completas*. Traducción de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944 y sgs.

DISANDRO, C.: *Cultura y Universidad*. En *Sapientia*, número 9, La Plata, Buenos Aires, 1948.

DONAT, J. S. J.: *Summa Philosophiæ christianæ*, tom. VII y VIII, correspondientes a la *Ethica generalis* (6.ª edición) y *Ethica specialis* (5.ª edición). Rauch, Innsbruck, 1934.

DUPRÉEL, E.: *Philosophie des valeurs*. Alcan, París, 1939.

DURELLI, A. J.: *Persona, Cultura, Universidad*. Palumbo, Buenos Aires, 1939.

ERRO, C. A.: *Diálogo existencial*. Edic. Sur, Buenos Aires, 1937.

ETCHEVERRY, A.: *L'Idéalisme Français contemporain*. Alcan, París, 1934.

ETUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE, dirigido por E. Gilson, Vrin, París.

FERNÁNDEZ-ALVAR: *La Ley*. Texto de las cuestiones pertinentes de la *Suma*

Teológica, de Santo Tomás, con notas y comentarios. Edic. Labor, Barcelona, 1936.

Farges-Barbedette: *Philosophia scholastica*, 62.ª edición. Berche et Pagis, París, 1935.

Festugière, A. J., O. P.: *Socrate*. Flammarion, París, 1934.

— *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Vrin, París, 1936.

Finance, J.: *Etre et Agir*. Beauchesne, París, 1945.

Finlayson, C.: *Dios y la Filosofía*. Universidad de Antioquia, Medellín, 1945.

Fischer-Cobrie, A.: *Quid S. Thomas de cultura doceat*. Publicado en *Xenia Thomistica*, tom. I, pág. 533-551. Universidad Pontificia Angélico, Roma, 1925.

Forest, A.: *Du consentement à l'être*. Aubier, París, 1936.

Franca, L.: *La crisis del mundo moderno*. Editora Cultural, Buenos Aires, 1944.

Franceschi, G. J. Mons.: *La angustia contemporánea*. Coni, Buenos Aires, 1928.

— *Orientaciones sociales de Pío XI*. Buenos Aires, 1933.

— *Tres estudios sobre la familia*. Buenos Aires, 1923.

Frassen, C.: *Scotus Academicus*. Ex Typographia Sallustiana, Roma, 1900.

Frins, V. S. J.: *De Actibus humanis*, 3 tom. (El 2.º y 3er. tomos consagrados a la Etica.) Herder, Friburgo de Brisgovia, 1897 y sgs.

Galán y Gutiérrez, E.: *La Filosofía política de Santo Tomás de Aquino. Revista de Derecho Privado*, Madrid, 1945.

Garrigou-Lagrange, R. O. P.: *Dieu, son existence et sa nature*. 5.ª edición. Beauchesne, París, 1928.

— *Le sens commun*, 3.ª edición. Nouvelle Librairie Nationale, París, 1922.

— *Le réalisme du principe de finalité*. Desclée de Brouwer et Cie, París, 1932. (Existe traducción castellana del primer capítulo hecha por Nimio de Anquín y publicada por los Cursos de Cultura Católica, con el título de *Supremacía del ser sobre el devenir*. Buenos Aires, 1938.)

— *De Deo Uno*. Desclée De Brouwer, París, 1937.

— *La Síntesis Tomista*. Traducción castellana de Eugenio Melo, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1947.

— *El sentido del Misterio*. Traducción castellana de L. De Sesma, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1945.

— *Essenza e attualita del tomismo*. La Scuola, Roma, 1947.

Genta, J. B.: *Sociología Política*. Casa Predassi, Paraná, 1940.

Gentile, G.: *Los fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Losada, Buenos Aires, 1944.

— *Teoria generale dello Spirito come atto puro*. G. C. Sansoni, Firenze, 1944.

— *Crítica*. Universidad Gregoriana, Roma, 1927.

Geny, P. S. J.: *Historia Philosophiæ*, 4.ª edición, Universidad Gregoriana, Roma, 1932.

Giacon, C.: *La seconda Scolastica*. Fratelli Bocca, Milán, 1944.

Gilson, E.: *La Philosophie au Moyen Age*. Payot, París, 1930. Traducción castellana, *Sol y Luna*, Buenos Aires, 1940

— *Le réalisme méthodique*. Tequi, París.

— *L'esprit de la philosophie médiévale*. Vrin, París, 1932.

— *Le Thomisme*, 4.ª edición. Vrin, París, 1945.

— *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Vrin, París, 1939.

Gillet, M. S. O. P.: *La morale et les morales*, 4.ª edición. Editions de la *Revue des Jeunes*, París, 1925.

— *Le fondement intellectuel de la Morale d'après Aristote*. Vrin, París, 1928.

— *Le morale et le social*. En *Melanges thomistes*, pág. 311-326. Vrin, París, 1934.

González-Alvarez, A.: *El tema de Dios en la Filosofía Existencial*. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1945.

González, Z. Card.: *Historia de la Filosofía*, 4 tomos, 2.ª edición. Jubera, Madrid, 1886.

Gorce, M. M. O. P.: *L'essor de la pensée au moyen âge*. Letouzey et Ané, París, 1933.

Grabmann, M.: *Thomas von Aquin Kulturphilosophie*. Benno Filser, Augsburgo, 1925. Traducción castellana de Octavio N. Derisi, segunda edición, Poblet, Buenos Aires, 1948.

— *Das Seelenleben des heiligen Thomas*. Teatiner Verlag, München, 1924. Traducción castellana de Octavio N. Derisi, Guadalupe, Buenos Aires, 1947.

— *Thomas von Aquin*, 7.ª edición. Kösel, Munich, 1946. (Está traducida al castellano, publicada por Labor.)

— *Einführung in die Summa Theologiæ des Heiligen Thomas von Aquin*, 2.ª edición. Herder, Friburgo de Brisgovia, 1928. (Existe traducción francesa en la *Bibliotèque de Philosophie* dirigida por Maritain.)

— *Filosofía medieval*. Traducción castellana publicada por Labor, Barcelona, 1928.

GRATRY, A.: *De la connaissance de Dieu.* Téqui, París, 1922.
— *De la connaissance de l'Ame.* Téqui, París, 1926.
GREDT, J. O. S. B.: *Elementa philosophiæ aristotelico-thomistæ*, 2 tomos, 7.ª edición. Herder, Friburgo de Brisgovia, 1937.
GREGOIRE, F.: *Hegel Feuerbach.* Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1947.
GURVITCH, G.: *Las tendencias actuales de la Filosofía alemana.* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939.

HARTMANN, N.: *Ethik*, 2.ª edición. Walter de Gruyter, Berlín, 1935.
HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, 1.ª parte, 4.ª edición. Max Niemeyer, Halle, 1935.
— *Qué es Metafísica.* Traducido en la revista *Cruz y Raya*, 15 de septiembre de 1933, Madrid.
HEGEL, G. W. F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.* Victoriano Suárez, Madrid, 1918.
— *Filosofía del Espíritu.* Jorro, Madrid, 1907.
HIEKEY, J. O. CIRST.: *Summula Philosophiæ scholasticæ*, 3 tom., 7.ª edición. Gill, Dublín, 1925.
HUFNAGEL, A.: *Intuition und Erkenntnis, nach Thomas von Aquin.* Aschendorff, Münster, 1932.
HUGON, ED. O. P.: *Cursus Philosophiæ thomistæ*, 3 tom., 5.ª edición. Lethielleux, París, 1935.
— *Les vingt-quatre thèses thomistes*, 5.ª edición. Téqui, París, 1927. Acaba de ser reeditada la traducción castellana de esta obra: Poblet, Buenos Aires, 1940.
HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*, 4 tom. Traducción castellana de la *Revista de Occidente*, Madrid, 1929.
— *Meditations cartésiennes.* Traducción francesa. Colin, París, 1931.
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3.ª edición. Max Niemeyer, 1928. Con un complemento publicado en la misma editorial el año 1930.

ITURRIOZ, J.: *El hombre y su metafísica.* Aldecoa, Madrid, 1946.

JOLIVET, R.: *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.* Vrin, París, 1934.
— *Le problème du mal chez Saint Agustín.* Publicado en el cuaderno II del volumen VII de *Archives de Philosophie*, pág. 254-353. Beauchesne, París, 1930. Traducción castellana, Librería Nueva, Bogotá, 1941.

— *Le thomisme et la critique de la connaissance.* Desclée De Brouwer, París, 1939.
— *Saint Augustin.* Denoël et Steele, París, 1932.
— *Traité de Philosophie.* (Principalmente el tomo IV sobre Moral.) Vitte, Lyon-París, 1941 y sgs.
— *Saint Augustin et le Néo-platonisme Chrétien.* Denoël et Steele, París, 1932. Traducción castellana por un grupo de alumnos del Seminario Mayor "San José", de La Plata, C. E. P. A., Buenos Aires, 1941.
JUAN DE LA CRUZ, SAN: *Obras completas.* El Monte Carmelo, Burgos, 1929.

KANT, M.: *Critique de la Raison pure.* Nueva edición de la traducción francesa publicada por Alcan, París, 1927.
— *Crítica de la Razón pura.* Traducción de M. García Morente, 2 tomos (incompleta). Suárez, Madrid, 1928.
— *Critique de la Raison pratique*, 5.ª edición de la traducción francesa publicada por Alcan, París, 1921.
KLIMKE, F.: *Institutiones historiæ Philosophiæ*, 2 tom. Universidad Gregoriana, Roma, 1923.
KOLNAI, A.: *Der ethische Wert und die Wirklichkeit.* Herder, Friburgo de Brisgovia, 1937.
KONINCK, CH.: *De la Primauté du bien commun.* Université Laval, Quebec, 1943.

LACHANCE, L.: *L'Humanisme Politique de Saint Thomas.* Lévrier, Ottawa, 1939.
LANDSBERG, P. L.: *Die Welt des Mittelalters und Wir.* Bonn, 1922.
— *Essai sur l'expérience de la mort.* Desclée De Brouwer, París, 1936.
LECLERCQ, J.: *Leçons de droit naturel*, 4 tom. Wesmael-Chartier, Namur, 1933 y sgs.
— *Les grandes lignes de la philosophie morale.* Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1947.
— *Principes de morale.* Institut Supérieur, Louvain, 1947.
LEHU, L. O. P.: *Philosophia moralis et socialis*, tom. I: *Ethica generalis.* Gabalda, París, 1914.
— *La raison règle de la moralité d'après S. Thomas.* Gabalda, París, 1930.
LEMONNYER, A. y otros: *Précis de sociologie.* Publiroc, Marseille, 1934.
LIBERATORE, M. S. J.: *Institutiones Ethicæ et juris naturæ*, 10.ª edición. Giannini, Nápoles, 1890.
LINHARDT, R.: *Die Social—Principien des H. Thomas von Aquin.* Herder, Friburgo de Brisgovia, 1932.

LOTTIN, J.: *Le problème des fines, en moral.* Publicado en *Anales de l'Institut Supérieur de Philosophie*, tomo 3.º, pág. 303-477, Lovaina, 1914.

LOTTIN, O. O. S. B.: *L'ordre moral et l'ordre logique d'après Saint Thomas d'Aquin.* Publicado en el tomo 5.º de los *Anales de l'Institut Supérieur de Philosophie*. Lovaina, pág. 301-399.

— *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 2.ª edición. Beyaert, Bruges, 1931.

— *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin.* Ecole de Théologie Saint-Maximin (Var), Francia, 1929.

— *L'intellectualisme de la morale thomiste.* Aparecido en *Xenia thomistica*, tomo I, pág. 411-427. Universidad Pontificia Angélico, Roma, 1925.

MANSER, G. M. O. P.: *Das Wesen des Thomismus*, 2.ª edición. Rütschi, Friburgo, Suiza, 1935. Traducción castellana de V. G. A. YEBRA, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.

MANSION, S.: *Le jugement d'Existence chez Aristote.* Louvain, 1946.

MAQUART, F.: *Elementa Philosophiæ*, 4 tom. Blot, París, 1937-1938.

MARCEL, G.: *Le monde cassé.* Desclée De Brouwer, París, 1933.

— *Etre et avoir.* Aubier, París, 1935.

— *Homo viator.* Aubier, París, 1947.

MARECHAL, J. S. J.: *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, tomo I. Museum Lessianum, Lovaina, 1933.

— *Le point de départ de la Métaphysique.* Cahiers 1.º, 2.º, 3.º, 4.º y 5.º Idem, 1922-1946.

MARECHAL, L.: *Descenso y Ascenso del alma por la belleza. Sol y Luna*, Buenos Aires, 1939.

MARÍAS, J.: *Historia de la Filosofía. Revista de Occidente*, Madrid, 1941.

— *Introducción a la Filosofía. Revista de Occidente.* Madrid, 1947.

MARITAIN, J.: *Religion et culture*, 8.º millar. Desclée de Brouwer et Cie, París, 1938. (Traducción castellana de G. ZANI. Sta. Catalina, Buenos Aires,) 1940.

— *Du Régime temporel et de la liberté.* Idem, París, 1933.

— *Questions de conscience.* Idem, París, 1938.

— *Para una filosofía de la persona humana.* Conferencias dadas en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires el año 1936, y editadas por la misma Institución en 1937.

— *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir.* Desclée de Brouwer et Cie., París, 1932. Traducción castellana de A. FROSSARD, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1947.

— *Primauté du Spirituel*, 15.º millar. Plon, París, 1927. Traducción castellana, Club de Lectores, Buenos Aires, 1947.

— *Science et Sagesse suivi d'eclaircissements sur la philosophie morale.* Labergerie, París, 1935.

— *La Philosophie Bergsonienne*, 3.ª edición, Tóqui, París, 1947.

— *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad. Signo*, Madrid, 1935.

— *Introducción a la Filosofía.* Club de Lectores, Buenos Aires, 1946.

— *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal.* Traducción de Eugenio Melo, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1943.

— *Concepción católica de la Economía.* Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1936.

MATTIUSSI, G. S. J.: *Les points fondamentaux de la Philosophie thomiste.* Estudio sobre las 24 tesis tomistas. Traducido del italiano. Marietti, Turín, 1926.

MAUSBACH, J.: *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, 2 tom. Herder, Friburgo de Brisgovia, 1909.

MEINVIELLE, J.: *La concepción católica de la política*, 2.ª edición, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1941.

MENDIVE, J.: *Institutiones Philosophiæ scholasticæ.* Tomo 6.º, correspondiente a la *Ethica et jus naturæ.* Cuesta, Valladolid, 1888.

MERCIER, D. CARD: *Cours de Philosophie de Louvain.* Logique, 7.ª edición, 1922.

— *Métaphysique Générale*, 7.ª edición, 1923.

— *Psychologie*, 2 tom., 11.ª edición, 1923.

— *Criteriologie Générale*, 8.ª edición. Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1923.

MERKELBACH, B. O. P.: *Summa theologiæ moralis ad mentem S. Thomæ*, 3 tom., 2.ª edición. Desclée de Brouwer et Cie, París, 1935 y sgs.

MERSCH, E. S. J.: *L'obligation morale principe de liberté.* Museum Lessianum, Lovaina, 1927.

MORENTE-ZARAGÜETA: *Fundamentos de filosofía.* Espasa-Calpe, Madrid, 1947.

NINK, G.: *Grundlegung der Erkenntnistheorie.* Drukerei, Frankfurt, 1930.

NOBLE, E. O. P.: *La vie morale d'après S. Thomas d'Aquin*, 5 tom. aparecidos. Lethielleux, París, 1923 y sgs.

— *L'action volontaire.* En *Mélange thomistes*, pág. 275-288. Vrin, París, 1924.

NOEL, L.: *Notes d'Epistemologie thomiste.* Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1925.

— *Le réalisme immédiat.* Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1938.

OLGIATI, F.: *L'Anima di S. Tommaso.* Vita e Pensiero, Milano. Próxima traducción castellana de A. N. MARAMI, Poblet, Buenos Aires.
— *La Filosofia di Descartes.* Vita e Pensiero, Milán, 1947.
— *Il significato storico di Leibniz.* Vita e Pensiero, Milán.
— *Il Realismo.* Vita e Pensiero, Milán, 1936.
— *Neo-scolástica, Idealismo e Spiritualismo.* Vita e Pensiero, Milán, 1933.
— *Il concetto di giuridicita in San Tommas o' D'Aquino.* Vita e Pensiero, Milán, 1944.
— *El silabario de la moral cristiana,* 2.ª edición castellana, Junta Central de la A. C. Argentina, Buenos Aires, 1937.

ORESTANO, F.: *Il Nuovo Realismo.* Fratelli Bocca, Milano, 1939.
— *I Valori Umani.* Fratelli Bocca, Milano, 1942.

ORTEGAT, P. S. J.: *Philosophie de la Religion.* Museum Lessianum, L'Edition Universelle, Bruselas, 1938.
— *Intuition et Religion. Le problème existentialiste.* Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1947.

PADOVANI, U.: *La Filosofia della Religione e il problema della Vita.* Editado por Vita e Pensiero. Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán, 1937.

PALACIOS, L. E.: *La Prudencia Política.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1946.

PASCAL, B.: *Pensées et opuscule.* Edición crítica de L. Brunschvicg. Hachette, París.

PAULLIER, W.: *Ciencia, Filosofía y Laicismo,* 2 ts. Edic. Santa Catalina de la Biblioteca de Doctrina Católica. Buenos Aires, 1938 y 1939.

PÉGUES, T. O. P.: *Commentaire français littéral de la Somme Théologique,* 21 ts., Téqui, París, 1923 y sgs.

PEILLAUBE, E.: *Caractère et Personnalité.* Téqui, París, 1935.

PETIT, G.: *L'Homme contemporain et le problème moral.* Fides, Montreal, 1943.

PETRUZZELLIS, N.: *Filosofia dell' Arte.* Instituto "Beato Angelico", Roma. 1944.

PLATÓN: *Opera omnia,* 3 ts. Edición greco-latina. F. Didot, París, 1856 y siguientes.

PLOTINO: *Enéadas.* Edición crítica greco-francesa llevada a cabo y anotada por E. Bréhier. 7 ts. Edic. Les Belles Letres, París, 1924 y sgs.

PRZYWARA, E.: *Analogia Entis.* Kösel & Pustet, München, 1932.

QUILES, I. S. J.: *La Persona humana.* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942.

RAMÍREZ, S.: *De hominis beatitudine.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1942-1947.

RAYMAEKER, L.: *Metaphysica Generalis.* Nova et Vetera, Louvain, 1931.
— *Philosophie de L'Etre.* Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946.

REISER, B. O. S. B.: *De Cultura et philosophia Cultura.* Publicado en *Strena Garrigou-Lagrange* (revista *Angelicum*), págs. 355-416. Roma, 1937.
— *De legibus culturae.* En *Miscellanea Gredt.* Herder, Roma, 1938.

RENARD, G. O. P.: *La Philosophie de L'Institution.* Sirey, París, 1939.
— *Le Droit, L'Ordre et La Raison.* Sirey, París, 1927.

RICHARD, T.: *Etudes de Théologie Morale.* Desclée De Brouwer, París, 1932.

RICKERT, H.: *Ciencia cultural y Ciencia natural.* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1937.

RINTELEN, F.: *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung.* T. 1.º, Niemeyer, Saale (Alemania), 1932.

ROBIN, L.: *El pensamiento griego.* Traducción castellana editada por la Editorial Cervantes (Colección Evolución de la Humanidad), Barcelona, 1926.
— *Platón.* Alcan, París, 1935.

ROCHA, M.: *Travail et Salaire a travers la scolastique.* Desclée De Brouwer, París, 1933.

ROIG GIRONELLA, J.: *La filosofía de la acción.* Instituto "Luis Vives". Madrid, 1943.
— *Filosofía y Vida.* Barna, S. A., Barcelona, 1946.

ROLAND-GOSSELIN, B. O. P.: *La doctrine politique de Saint Thomas.* Rivière, París, 1928.

ROLAND-GOSSELIN, M. D. O. P.: *Essai d'une critique de la connaissance.* Vrin, París, 1932.
— *Aristote.* Flammarion, París, 1928.

ROMERO, F.: *Filosofía de la persona.* Buenos Aires, 1938.
— *Los problemas de la Filosofía de la Cultura.* Universidad N. del Litoral, Instituto Social, 1938.
— *Guillermo Dilthey,* en *Humanidades.* La Plata, 1930. T. XXII, páginas 167-181.

ROUSSELOT, L. S. J. *L'intellectualisme de Saint Thomas.* 2.ª edición Beauchêsne, París, 1924.

RUIZ-GIMÉNEZ, J.: *Derecho y Vida Humana.* Instiuto de Estudios Políticos, Madrid, 1944.
— *La Concepción Institucional del Derecho.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944.

— *Introducción Elemental a la Filosofía Jurídica Cristiana.* E. P. E. S. A., Madrid, 1945.

SAMPAY, A. E.: *La crisis del estado liberal burgués.* Losada, Buenos Aires, 1942.
— *Ontología del Estado.* Colombo, Buenos Aires, 1945.
— *Fundamentos Gnoseológicos de una teoría realista del Estado.* Universidad, Buenos Aires, 1947.
— *Sobre la publicación de las leyes.* Biblioteca Laboremus, La Plata, 1946.
— *El Estado y sus atributos.* Surco, La Plata, Buenos Aires, 1946.
SARTRE, J. P.: *L'Existentialisme est un Humanisme?* Nagel, París, 1936.
SCIACCA, M. F.: *La Filosofía, Hoy.* Luis Miracle, Barcelona, 1947.
— *Filosofi Italiani Contemporanei.* Marzorati, Milano.
SCOTUS, DUNS: *Capitalia Opera.* La bonne parole, Le Havre, 1908.
— *Summula.* (Entresacada de sus escritos por D. SCARAMUZZI). Editrice Fiorentina, Florencia, 1932.
SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* 3.ª edición. Max Niemeyer, Halle, 1927.
— *El puesto del hombre en el Cosmos.* Losada, Buenos Aires, 1938.
— *El Saber y la Cultura.* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939.
— *El resentimiento en la moral.* Idem, 1938.
— *Esencia y formas de la simpatía.* Losada, Buenos Aires, 1943.
SENTROUL, C.: *Kant et Aristote.* 2.ª edición. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1913.
SEPICH, J. R.: *Sobre inteligencia y cultura.* Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1938.
— *Introducción a la Filosofía.* Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1942.
SERTILLANGES, A. D. O. P.: *Saint Thomas d'Aquin,* 2 tomos. 4.ª edición. Alcan, París, 1925. Traducción castellana, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1946.
— *Saint Thomas d'Aquin.* Flammarion, París, 1931.
SIEWERTH, G.: *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin.* Oldenbourg, München und Berlín, 1933.
SIMON, J.: *Critique de la connaissance morale.* Desclée de Brouwer et Cie., París, 1934.
— *Ontologie du connaitre.* Desclée de Brouwer et Cie., París, 1934.
SIWEK, P. S. J.: *Spinoza et le panthéisme religieux.* Desclée de Brouwer et Cie., París, 1937.

— *Le Problème du mal.* Desclée De Brouwer et Cie., Río de Janeiro, 1942. Traducción castellana de M. M. BERCADÁ, Huarpes, Buenos Aires, 1946.
— *Psychologia Metaphysica.* Gregoriana, Roma, 1939.
SOCIÉTÉ THOMISTE: *Journées d'Etudes.* 1.ª: *La Phénoménologie.* Cerf.-Juvisy, París, 1932.
SOLAGES, B.: *Personne et société: leurs rapports.* En *Semaines Sociales de France,* 1937, pág. 229-250. Gabalda, París, 1938.
SPRANGER, E.: *Formas de vida. Revista de Occidente,* Madrid, 1935.
STEENBERGHEN, F. VAN: *Ontologie.* Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946.
— *Epistemologie.* Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1947.
STERN, A.: *La Filosofía de los Valores.* Minerva, México, 1944.
STURZO, L.: *Leyes internas de la Sociedad.* Difusión, Buenos Aires, 1946.
SUÁREZ, F. S. J.: *Tratado de las leyes y de Dios legislador.* 11 tomos. Traducción del latín. Hijos de Reus, Madrid, 1918 y sgs.
— *Sobre el concepto del ente. Revista de Occidente,* Madrid, 1935.

TERÁN, S. (H.): *Aproximaciones a la Doctrina tradicional.* Roldán, Buenos Aires, 1935.
THONNARD, F. A. A.: *Précis d'Histoire de la Philosophie.* Desclée et Cie., Tournai (Bélgica), 2.ª edición, 1945.
— *Sto. Tomás de Aquino.* Traducción castellana. Difusión, Buenos Aires, 1943.
TOCCAFONDI, E. T.: *La ricerca critica della realtà.* Arnodo, Roma, 1941.
— *Philosophia Moralis Generalis.* Ateneo Pontificio "Angelicum", Roma, 1943.
TOMÁS, SANTO: *Opera omnia.* Edición crítica hecha por los Rvdos. PP. Dominicos por mandato de León XIII. 16 tomos aparecidos, que comprenden las dos *Sumas* (*Teológica* y *Contra Gentiles*) y *Comentarios a los Libros de Aristóteles.* Políglota Vaticana, Roma, 1882 y sgs.
— *Scriptum super libros sententiarum.* Edición crítica realizada por el R. Mandonnet, O. P., Lethielleux, París, 1929 y sgs.
— *Opuscula omnia.* Edición crítica del mismo Padre y de la misma Editorial, 1927.
— *Quæstiones disputatæ.* 6.ª edición de Marietti, Turín, 1931. *Comentarios escriturísticos. De Regimine Principum* y otros libros menores de la misma Editorial.
TOMÁS, JUAN DE O. P.: *Cursus Philosophicus thomisticus.* Edición crítica llevada a cabo por B. Reiser, O. S. B. 3 tomos. Marietti, Turín, 1930 y siguientes.

— *Cursus Theologicus*. Desclée, Tournai, 1931 y sgs. (En curso de publicación).

TONQUEDEC, J. S. J.: *La critique de la connaissance*. Beauchesne, París, 1929.

— *Immanence*. 2.ª edición. Beauchesne, París, 1913.

— *L'Existence*. Beauchesne, París, 1945.

— *Sur la Philosophie Bergsonienne*. Beauchesne, Paris, 1946.

THUYOL SERRA, A.: *El Derecho y el Estado en San Agustín. Revista de Derecho Privado*, Madrid, 1945.

UEBERWEG, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 5 tomos. 12.ª edición. Mittler, Berlín, 1926 y sgs.

VAN, RIET, G.: *L'Epistémologie thomiste*. Institut Supérieur, Louvain, 1946.

VASALLO, ANGEL: *Nuevos prolegómenos a la Metafísica*. Losada, Buenos Aires, 1938.

— *Elogio de la Vigilia*. Losada, Buenos Aires, 1939.

VITORIA, F.: *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932 y sgs.

— *Derecho natural y de gentes*. Emecé, Buenos Aires, 1946.

WAELHENS, A. DE: *La Philosophie de Martín Heidegger*. 2.ª edición. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946. Traducción de R. CEÑAL, Instituto "Luis Vives" de Filosofía Madrid, 1945.

WEBERT, J. O. P.: *Saint Thomas d'Aquin*. Denoël et Steele, París, 1934.

WILPERT, P.: *Das Problem der Wahrheitssichérung bei Thomas von Aquin*. Aschendorff, Münster, 1931.

WINDELBAND, G.: *Storia della Filosofia moderna*. 3 tomos. Traducción italiana. Vallecchi, Florencia, 1925.

ZAMBONI, G.: *Sistema di Gnoseologia e di Morale*. Studium, Roma, 1930.

ZARAGÜETA, J.: *El Cristianismo como doctrina de Vida y como Vida*. Espasa-Calpe, Madrid, 1939.

— *Una Introducción moderna a la Filosofía Escolástica*. Universidad de Granada, 1946.

— *La Intuición en la Filosofía de Henri Bergson*. Espasa-Calpe, Madrid, 1941.

ZIGLIARA, T. CARD, O. P.: *Summa Philosophica*. 3 tomos. 17.ª edición. Beauchesne, París, 1926.

ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, 1944.

ZUNDEL, M.: *Recherche de la Personne*. Desclée de Brouwer et Cie., París, 1938.

INDICE

Pág.

Prólogo de Tomás D. Casares a la primera edición 9
Advertencia del autor a la segunda edición 17
Dedicatoria 23

Introducción

El fracaso de la moral anti-intelectualista y anti-metafísica. Necesidad de estructurar la Etica sobre una base intelectual-metafísica.

Capítulo I

Nociones preliminares. Los fundamentos últimos del orden moral: el ser, el fin o bien, la naturaleza.

1. Razones de este capítulo.—2. Fundamento ontológico de la inteligencia. Contradicción interna de todo sistema anti-realista. El ser, sostén de toda actividad intelectual.—3. Valor ontológico de los primeros principios.—4. La inteligencia, única facultad capaz de captar el ser y los valores.—5. El ser en la base de la Etica.—6. El concepto y analogía del ser.—7. Las propiedades trascendentales del ser: unidad, verdad y bondad.—8. La bondad trascendental del ser.—9. Coincidencia de los conceptos de ser y bondad.—10. El bien y el fin. Causalidad del fin y su primacía en el orden causal.—11. Necesidad y universalidad de la causa final en todo proceso causal.—12. Intervención necesaria de la inteligencia en toda causa final. Corolario: supre-

Pág.

macía de lo espiritual en el universo.—13. Doble ordenación hacia el fin: activa y pasiva; y doble tendencia: natural y cognoscitiva.—14 La naturaleza, ejecución y expresión del fin de las cosas.—15. La forma principio determinante de la naturaleza, y fuente de su actividad y expresión de su fin.—16. Correspondencia de la naturaleza o forma con el fin, como su instrumento y ejecución en el orden eficiente.—17. La serie infinita de fines es imposible. Necesidad de un último fin.—18. El último fin, causa de toda actividad y aun del mismo ser creado.—19. El último fin es la raíz del paralelismo armónico del orden especulativo y práctico de la actividad humana 39

Capítulo II

El orden especulativo y el orden práctico paralelamente constituídos sobre la base del ser.

1. El orden lógico y especulativo de las primeras nociones y el del raciocinio analítico y sintético están insertados en el ser como "verdadero" y proceden a la manera de causa eficiente.—2. El orden práctico está estructurado sobre el ser como "bueno" y está organizado sobre el modelo de causa final.—3. Los dos momentos prácticos de la voluntad: *arte* (hacer) y *ética* (obrar).—4. Conocimiento especulativo y conocimiento práctico. Los grados de este segundo conocimiento.—5. Síntesis de la actividad especulativa y práctica humana.—6. Mutua influencia de la inteligencia y voluntad.—7. Supremacía de la inteligencia sobre la voluntad.—8. El problema moral se plantea en un orden doblemente práctico. El problema de la inteligencia práctica o de la norma 81

Capítulo III

El último fin del hombre: La glorificación de Dios y la beatitud.

I. Nociones generales del fin.—Ultimo fin primario (trascendente) de las creaturas: la gloria de Dios.—1. Noción, divisiones y analogía del concepto de fin o bien.—2. Dos caminos, a *priori*

Pág.

y a *posteriori*, para determinar el último fin del hombre.—3. Dios es el fin último de la creación.—4. Dios es el fin de la creatura no en cuanto reciba algo de ella, sino en cuanto la hace participar de su perfección. Traducción de esta verdad en términos metafísicos.—5. La gloria, objetiva y formal, como participación del Ser divino: último fin de las creaturas.—6. Conveniencia de la gloria objetiva y formal creadora. Su jerarquización.—7. Las creaturas irracionales subordinadas al hombre como *medios* para el logro de su fin 105

II. El último fin secundario intrínseco del hombre: su felicidad.—8. El fin interno de las creaturas: conservación y actualización de las potencias de su ser.—9. El fin intrínseco de las creaturas en general, y en especial de las irracionales.—10. El fin intrínseco del hombre: la beatitud. Sus elementos constitutivos: objetivo, formal y subjetivo.—11. Jerarquía de las apetencias e inclinaciones humanas y de sus fines correspondientes. Subordinación de las inferiores a las superiores. La Verdad y el Bien en sí: objeto y fin último de las facultades espirituales especificadas del hombre.—12. Naturaleza del mal y modo cómo puede ser apetecido por la voluntad.—13. La felicidad, fin último de las aspiraciones de la naturaleza humana; se encuentra en la posesión del Bien infinito.—14. Y este bien infinito sólo se encuentra en Dios.—15. La naturaleza humana tiene sentido por el Ser trascendente que implica. Similitud del problema de la objetividad y trascendencia del objeto de la voluntad con el del conocimiento 126

III. Relación entre el fin primario trascendente y el fin secundario inmanente del hombre.—16. La gloria de Dios en general se identifica con el bien de la creatura, y la gloria formal con la perfección y felicidad del hombre.—17. La gloria formal imperfecta del hombre en este mundo implica su perfeccionamiento y reclama la posibilidad de obtenerla plena y definitivamente en la otra vida.—18. Visión sintética: el fin último—tanto bajo su aspecto inmanente como trascendente—es quien determina la organización de la actividad y del ser creado así irracional como inteligente.—19. La iluminación agustiniana confortada y superada al entronearse en la doctrina tomista.—20. Fin primario y fin secundario. Inadmisibilidad de aquél a diferencia de

Pág.

éste.—20 bis. Fijación permanente de la voluntad en el bien o en el mal, de acuerdo a su última disposición respecto al último fin en el momento de la muerte.—21. Los constitutivos de la felicidad natural.—22. La esencia de la beatitud reside en un acto del entendimiento.—23. Fin inmediato de la presente vida: preparación para la consecución del último fin en la vida futura.—24. Verdadero y falso sentido del desarrollo de la personalidad, como fin del hombre 161

Capítulo III bis

El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral

1. Identidad real y distinción de razón de las nociones de *ser, bien* y *fin*.—2. Como la Intelección divina se identifica con su objeto, así también el Amor divino con su objeto, la Bondad amada, en el Acto puro de Dios.—3. Con la composición de potencia y acto—por lo menos la de esencia y existencia—entra en el ser creado la contigencia y la finitud, y con éstas la necesidad de las potencias, como principios de operación.—4. Objeto formal, bien o fin especificante de la potencia. Objeto formal primario y secundario.—5. *El ser*, objeto formal de la inteligencia, y *el bien*, objeto formal de la voluntad.—6. El objeto cuasi-formal propio de la Inteligencia y Voluntad divina.—7. Relaciones entre el objeto formal y el objeto formal propio de la Inteligencia divina, angélica y humana, de acuerdo a su modo de ser.—8. La dualidad de aspectos del último fin —formal y objetivo—de la voluntad humana, determinada por el modo humano de aprehenderlo de nuestra inteligencia.—9. *Apetito natural* del bien en sí o felicidad, y *apetito elícito* o cognoscitivo del bien concreto en que se coloca la felicidad.—10. *Necesidad de especificación y libertad de ejercicio* de la voluntad frente al bien en sí.—11. La voluntad se ordena siempre a su último fin formal en un último fin objetivo.—12. Bien útil, deleitable y fin último.—13. La dualidad formal y material del último fin, fundamento inmediato de la libertad.—14. La universalidad del juicio de la inteligencia y, en última

Pág.

instancia, la espiritualidad, raíces de la libertad.—15. Necesitada en cuanto al bien en sí o último fin formal, la voluntad es libre frente a Dios, su último fin concreto. La imperfección del ser finito, causa de esta libertad de pecado.—16. El problema moral derivado del doble aspecto, formal y material, de la ordenación final del hombre, que implica en éste una libertad psicológica y una necesidad moral frente a ella.—17. Bifurcación del problema moral: 1) teorético-práctico, y 2) estrictamente práctico o de la voluntad, y compenetración de ambos en el juicio práctico o elección libre 209

Capítulo IV

La actividad humana considerada en su esencia psicológica. La libertad, la personalidad y la cultura.

I. La libertad.—1. El fin del hombre (gloria formal) es el que determina la libertad y con ella el problema moral y el consiguiente de la norma, específicos de la creatura racional.—2. Método empírico-racional de nuestro análisis.—3. El objeto y obrar necesarios de la voluntad.—4. Extensión de la libertad y del problema moral.—5. Los constitutivos del acto libre: el acto voluntario. Sus elementos y grados.—6. El acto voluntario esencialmente espontáneo, o sea, incompatible con lo violento.—7. Los constitutivos del acto libre (continuación): la indiferencia activa o inmunidad de la necesidad intrínseca, como constitutivo de acto libre. La elección de los medios, acto esencial de la libertad, con los actos que presupone y le siguen.—8. La pecabilidad es una deficiencia de la libertad en sí, esencial a la limitación de la creatura.—9. Argumentos y raíces de la libertad humana.—10. El problema moral surge como problema del enderezamiento de la actividad libre a su último fin. Como la libertad, el problema moral se extiende a los medios y es específico del ser racional.—11. Necesidad a *priori* de la norma y ley obligatoria del orden moral, de parte de Dios 243

II. La persona. La doctrina de los valores y la persona en la filosofía contemporánea, integrada y superada en la doctrina tomis-

ta de los fines y de la persona sustancial.—12. Aportes de la Fenomenología integrables en el Tomismo.—13. Noción de persona según la doctrina axiológica de M. Scheler.—14. Y de N. Hartmann.—15. Crítica del concepto fenomenológico de "valor" y de "persona" y su integración en la noción de "bien" y de sustancia", respectivamente.—16. El concepto tomista de la persona. Sus causas intrínsecas. Persona e individuo.—17. La persona a la luz del último fin del hombre.—18. Grandeza e independencia de la persona frente a todo lo que pretenda sustituir su último fin.—19. El derecho entroncado y derivado del último fin de la persona humana.—20. La libertad implica una norma obligatoria que la enderece eficazmente al último fin ... 282

III. La persona y la cultura.—21. Noción general de la cultura.—22. La cultura y los entes culturales, según la filosofía contemporánea.—23 Crítica a esta noción de cultura: *a*) la cultura es algo real trascendente, y *b*) abarca ante todo la propia persona que la realiza.—24. El orden práctico y técnico de la actividad humana.—25. La técnica es autónoma; pero no independiente; debe subordinarse al verdadero fin del hombre.—26. La cultura abarca el desarrollo de todas las facultades humanas y de la técnica, subordinándose todo al bien espiritual ético del hombre, que es el objeto primordial y específico de la cultura.—27. Diversas maneras de estudiar el acto moral: *a*) en su estructura psicológica; *b*) en sus rasgos inmediatos que presenta, y *c*) en su estructuración subjetiva como participación de la forma. Orden a seguir 303

Capítulo IV bis.

Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura.

I. Ser material y ser personal.—1. Diferencia esencial entre ser y vida específicamente humana, y ser y vida de los seres materiales.—2. Propósito del presente capítulo 325

II. La inmaterialidad, constitutivo del conocimiento, cognoscibilidad y conciencia de sí.—3. La inmaterialidad y el acto, constitutivo esencial del conocimiento.—4. La inmaterialidad y el acto, constitutivo de la cognoscibilidad objetiva.—5. En la espiritualidad o inmaterialidad perfecta se logra la conjunción de conocimiento y objeto en el propio ser: la conciencia perfecta del yo 328

III. Primera dimensión de la persona: la captación del ser trascendente ajeno y propio (conciencia de sí).—6. El ser de la persona, constituido por la espiritualidad que le confiere la conciencia de sí.—7. El ámbito propio de la persona 333

IV. La libertad, raíz de las dimensiones siguientes de la persona.—8. La primera dimensión engendra la libertad.—9. La libertad, raíz de las dos nuevas dimensiones personales 337

V. Segunda dimensión de la persona; la actividad moral.—10. La segunda dimensión del hombre: la moral.—11. Doble aspecto de la dimensión ética: teórica y práctica. 12. La Religión, en el término de las dos dimensiones teorética y práctica de la persona 342

VI. Tercera dimensión de la persona: actividad técnico-artística.—13. La tercera dimensión de la persona: el hacer técnico-artístico.—14. Autonomía del hacer técnico-artístico frente al obrar moral.—15. Subordinación del hacer artístico-técnico al obrar moral.—16. Los dos sectores del hacer: técnica y arte.—17. La diversa constitución del acto moral y de la obra técnico-artística.—18. La significación de los artefactos y su comprehensión.—19. Importancia de los artefactos para la vida espiritual de la persona.—20. Sólo la persona tiene este privilegio de la comunicación de su interioridad y de la "comprehensión" mutua.—21. Síntesis: la vida personal es esencialmente contemplación de la verdad, amor de la bondad y goce de la belleza, polaridad de *espiritualidad* frente a *trascendencia* 349

VII. La cultura, perfeccionamiento jerárquico de la persona en su trina dimensión.—22. La cultura como obra de perfeccionamiento de la persona.—23. La misión de la Universidad como órgano superior cultura de una nación y su integración en la misión de cultura sobrenatural de la Iglesia.—24. Jerarquía de las diversas dimensiones de la persona y consiguiente de la cultura 367

VIII. Ubicación metafísica de la persona humana.—25. Grandeza y miseria de la persona humana 375

IX. Conclusión.—26. La plenitud de la persona 376

Pág.

CAPÍTULO V

EL ACTO MORAL CON SUS RASGOS ESENCIALES, TAL COMO SE PRESENTA A LA CONCIENCIA.

1. El acto moral es esencialmente libre.—2. Implica una norma suprema de conducta humana.—3. Y también conocimiento y advertencia de esa norma. Definición del acto moral.—4. El acto moral puede ser bueno o malo. Indiferente sólo puede serlo específica, pero no individualmente.—5. El acto es formalmente moral por su relación de conformidad o disconformidad con la norma moral.—6. Conformidad objetiva y subjetiva del acto con la norma moral.—7. La determinación de la norma del acto formalmente moral de la voluntad se reduce a determinación de la norma moral objetiva 379

CAPÍTULO VI

LA NORMA MORAL. SU CONSTITUCIÓN OBJETIVA.

1. Por qué la actividad humana necesita una norma objetiva de sus actos.—2. La constitución de la norma es obra de la inteligencia práctica, la cual, a su vez, la toma de las exigencias del ser como fin.—3. Concepto de norma objetiva (constitutiva y manifestativa) y subjetiva.—4. Delimitación del problema: la norma objetiva inmediatamente constitutiva del orden moral.—5. Opiniones escolásticas sobre esta norma. Exposición de la que defendemos.—6. La norma objetiva constitutiva del orden moral reside en la ordenación final de las cosas o, lo que es lo mismo, en el último fin del hombre. Traducción de dicha norma en términos del bien. Primer principio moral.—7. Argumentos en favor de la tesis: la ordenación final de los seres, que se armoniza y subordina al último fin del hombre, que la implica, no puede ser sino buena, y como tal, es norma objetiva constitutiva de los actos humanos.—8. Argumento en favor de la tesis, tomado de la analogía con la norma del bien ontológico de la actividad necesaria. Reducción de la noma a términos metafísicos.—9. Actos intrínseca o extrínsecamente buenos o malos, de acuerdo a esta norma.—10. Verdad incompleta de la opinión de Suárez y Cathrein.—11. Precisión del pensamiento de S. Tomás al respecto.—12. La naturaleza humana, norma manifestativa y secundariamente constitutiva de la moralidad.—13. La norma subjetiva de moralidad. La sindéresis y los primeros principios normativos de la inteligencia práctica.—14. La norma formal del orden moral.—15. Relaciones entre la norma objetiva y subjetiva próximas y la "ratio divina", como norma suprema.—16. Parangón y solidaridad de las soluciones gnoseológica y moral en el realismo tomista.—17. Oposición de la tesis tomista respecto a la Axiología fenomenológica y al Formalismo kantiano 391

CAPÍTULO VII

LA LEY NATURAL.

I. La ley divina o eterna.—1. La norma moral es a la vez ley.—2. Definición de la ley.—3. Constitutivos esenciales de la ley.—4. Clasificación de la ley.—5. Concepto de la ley eterna en el sentido amplio y estricto.—6. Los dos aspectos de la norma moral: *a)* ordenación final, y *b)* imperada.—7. El "pecado filosófico" es absurdo 429

II. La ley natural.—8. La ley natural, promulgación de la ley eterna. Su captación por la sindéresis.—9. Existencia de la ley natural, como promulgación de la ley divina. Primer argumento tomado de un análisis del hecho de la obligación experimentada en la conciencia.—10. Segundo, tomado del consenso universal de los pueblos.—11. Tercer argumento en favor de la misma tesis, tomado de los atributos divinos.—12. Corolario: Absurdo de una moral laica.—13. Universalidad de la ley natural.—14. Inmutabilidad de la misma 443

III. La ley natural, fundamento de toda ley humana.—15. Necesidad de la ley humana.—16. Naturaleza de la ley humana.—17. La ley humana legítima, se apoya en la ley natural.—18. Condiciones para la validez de la ley positiva 459

Pág.

CAPÍTULO VIII

LA OBLIGACIÓN Y LA SANCIÓN MORAL DE LA LEY NATURAL

I. *La obligación.*—1. El hecho de la obligación.—2. Realidad ontológica de la obligación.—3. Caracteres de la obligación. El deber. El vínculo absoluto que implica no puede prevenir ni de las costumbres, educación, etc., ni de las exigencias de los demás o de nuestra propia voluntad e inteligencia, sino solamente de un Ser superior.—4. Que no puede ser sino Dios. Fracaso de toda moral "autónoma" para explicar la obligación.—5. Constitutivo formal de la obligación: la acción contraria a la ley nos opone y priva del Bien infinito.—6. La moral autónoma es incapaz de explicar la obligación 469

II. *La sanción moral.*—7. Sus fines. Insuficiencia de la sanción en este mundo.—8. Necesidad de una sanción perfecta.—9. Esta perfecta sanción consiste en la eterna consecución o admisión de la felicidad 485

CAPÍTULO IX

CARÁCTER ESENCIALMENTE RELIGIOSO DE LA MORAL

1. La perfección y la ley moral son esencialmente religiosas.—2. Todo acto moral incluye esencialmente carácter religioso.—3. Fundamento teológico-religioso de los problemas ontológico-gnoseológico-axiológicos.—4. Los actos de religión internos y externos, individuales y sociales, constituyen la obligación primordial de la ley moral.—5. La vida religiosa, culmen de la perfección humana y la más fundamental de las obligaciones morales 495

CAPÍTULO X

LA ORGANIZACIÓN Y REALIZACIÓN DEL ACTO MORAL Y LA VIRTUD.

1. La norma ontológica sólo llega a actuar eficazmente en la conciencia y voluntad humanas.—2. La *rectitud* de la inteligencia en posesión de la norma objetiva y la *bondad* de la voluntad,

Pág.

lograda bajo su dirección, son los dos constitutivos del acto moral.—3. Movimiento especulativo y práctico de los principios a la conclusión. La elección como término de la inteligencia práctica y de la voluntad a la vez.—4. Necesidad de la voluntad y de las virtudes morales para la formación del juicio práctico o eficaz. La ordenación habitual de la voluntad al último fin por medio de las virtudes. Las cuatro virtudes cardinales.—5. Interpenetración de la inteligencia práctica y de la voluntad por medio de la virtud de la prudencia. Función organizadora y arquitectónica de todas las virtudes morales, ejercida por esta virtud.—6. La ordenación intelectual del acto humano es, en última instancia, una ordenación ontológica 507

CONCLUSIÓN.

Alcance y significación metafísicas del orden moral en todas sus partes. El orden moral no es sino un capítulo—fundamental—del orden del ser: el del ser de la actividad humana y de sus exigencias ontológicas. Y cómo todo el orden ontológico, y más que ningún otro problema metafísico, depende y se consuma en Dios como en su Causa primera y Fin último, respectivamente. 529

BIBLIOGRAFÍA 537